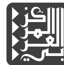


فصليـــة محـكّمة تُعنى بالعلــوم الاجتماعيـــة
A Quarterly Peer-reviewed Social Sciences Journal

العدد 31 – المجلد الثامن – شتاء 2020
Issue 31 – Volume 8 – Winter 2020

الإنسان مدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع
الذي هوَ المدنيَّةُ في اصطلاحهم وهُوَ معنى العُمْران.

ابن خلدون



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

حَقِيقَةُ التَّارِيخِ أَنَّهُ خَبَرٌ عَن الاجْتِمَاعِ الإِنْسَانِيِّ الَّذِي هُوَ عُمْرَانُ العَالَمِ، وَمَا يَعْرِضُ لِطَبِيعَةِ ذَلِكَ العُمْرَانِ مِن الأَحْوَالِ مِثْلِ التَّوَحُّشِ وَالتَّأَنُّسِ وَالعَصَبِيَّاتِ وَأَصْنَافِ التَّغَلُّبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذَلِكَ مِن المُلْكِ وَالدُّوَلِ وَمَرَاتِبِهَا، وَمَا يَنْتَحِلُهُ البَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِن الكَسْبِ وَالْمَعَاشِ وَالْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ، وَسَائِرِ مَا يَحْدُثُ فِي ذَلِكَ الْعُمْرَانِ بِطَبِيعَتِهِ مِن الأَحْوَالِ....

وَكَأَنَّ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ. فَإِنَّهُ ذُو مَوْضُوعٍ وهوَ العُمْرَانُ الْبَشَرِيُّ وَالاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ؛ وَذُو مَسَائِلَ، وهيَ بَيَانُ مَا يُلْحِقُهُ مِن الْعَوَارِضِ وَالْأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ أُخْرَى. وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِن الْعُلُومِ وَضْعِيًّا كَانَ أَوْ عَقْلِيًّا....

الاجْتِمَاعُ الإِنْسَانِيُّ ضَرُورِيٌّ. وَيُعَبِّرُ الْحُكَمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ: "الإِنْسَانُ مَدَنِيٌّ بِالطَّبْعِ"، أَيْ لَا بُدَّ لَهُ مِن الاجْتِمَاعِ الَّذِي هُوَ المَدَنِيَّةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وهوَ مَعْنَى الْعُمْرَانِ....

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الاجْتِمَاعَ إِذَا حَصَلَ لِلْبَشَرِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَتَمَّ عُمْرَانُ العَالَمِ بِهِمْ، فَلَا بُدَّ مِنْ وَازِعٍ يَدْفَعُ بَعْضَهُمْ عَنْ بَعْضٍ؛ لِمَا فِي طِبَاعِهِمْ الْحَيَوَانِيَّةِ مِن الْعُدْوَانِ وَالظُّلْمِ... فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوَازِعُ وَاحِدًا مِنْهُمْ يَكُونُ لَهُ عَلَيْهِم الْغَلَبَةُ وَالسُّلْطَانُ وَالْيَدُ الْقَاهِرَةُ؛ حتَّى لَا يَصِلَ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِهِ بِعُدْوَانٍ؛ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْمُلْكِ....

وَتَزِيدُ الْفَلَاسِفَةُ عَلَى هَذَا الْبُرْهَانِ... أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْبَشَرِ مِن الْحُكْمِ الْوَازِعِ... بِشَرْعٍ مَفْرُوضٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ يَأْتِي بِهِ وَاحِدٌ مِن الْبَشَرِ؛ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُتَمَيِّزًا عَنْهُمْ بِمَا يُودِعُ اللهُ فِيهِ مِنْ خَوَاصِّ هِدَايَتِهِ لِيَقَعَ التَّسْلِيمُ لَهُ وَالقبُولُ مِنْهُ، حَتَّى يَتِمَّ الْحُكْمُ فِيهِمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ وَلَا تَزْيِيفٍ. وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لِلْحُكَمَاءِ غَيْرُ بُرْهَانِيَّةٍ كَمَا تَرَاهُ؛ إِذ الْوُجُودُ وَحَيَاةُ الْبَشَرِ قَدْ تَتِمُّ مِنْ دُونِ ذلكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الْحَاكِمُ لِنَفْسِهِ، أَوْ بِالْعَصَبِيَّةِ الَّتِي يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى قَهْرِهِمْ وَحَمْلِهِمْ عَلَى جَادَّتِهِ.

ابن خلدون، **المقدّمة**

Contents المحتويات

الدراسات

Articles



حنين، 45x50، زيت على قماش، 2018.

Longing/ Nostalgia, 50x45, Oil on Canvas, 2018.

منير السعيداني | Mounir Saidani*

التذويت والموضعة: الداخلي والخارجي في التحليل العلمي الاجتماعي

Subjectivisation and Objectivisation, Etic and Emic in Sociological Analysis

ملخص: من بين الشعارات المركزية التي رُفعت خلال الحركة الاحتجاجية المطلبية التونسية في كانون الأول/ ديسمبر 2010 وتواصلت إلى ما بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011 شعار: «التشْغِيل اسْتِحْقَاق يا عِصَابَة السراق». سنسعى في هذه الدراسة إلى أن نبين، منهجيًا وتحليليًا، أنه يمكن البحث في هذا الشعار من مُنْطلِق تفكير سوسيولوجي ذي نقطتَي انطلاق مزدوجتَي التركيب: «التذويت» من منظور داخلي و«المَوْضَعَة» من منظور خارجي. نقصد بـ «التذويت» إضفاء الصبغةِ الذاتية على تصور العالم وأشيائه وكيفيات تقديرها من منظور الفاعلين الاجتماعيين، ومن ثم فإن الداخلي هو ذاتية المنطلقات التي حركت الأفراد وخطاباتهم. ونقصد بـ «الموضعة» إكساب الذاتي شرعية الوجود الاجتماعي التاريخي من خلال التمكّن من إدراجه في سياق الحركات الاجتماعية، ومن ثم فإن الخارجي هو المنطق الاجتماعي لهذه «الموضعة»، بوصفه يتمتع بوجود خارجي يتضمن حركة أولئك الفاعلين الاجتماعيين.

كلمات مفتاحية: الداخلي، الخارجي، الذاتي، الموضوعي، الحركة الاجتماعية.

Abstract: Among the main slogans of the Tunisian protest movement that started in December 2010 and continued beyond January 14, 2011 was: «Employment is a right you gang of thieves!» This study seeks to demonstrate, methodologically and analytically, that this slogan can be researched from a sociological approach with two starting points: «Subjectification» from an «emic» perspective and «Objectivisation» from an «etic» perspective. By «Subjectification» this study refers to the projection of social actors' perceptions on world views. The «emic» refers to the subjective principles that stirs individuals and their discourses. «Objectivisation» refers to the process of ascribing legitimacy of the social historical existence to the subjective through contextualizing within social movements. The emic is the social logic of this process as an external existence that encompasses the actions of those social actors.

Keywords: Subjectivisation, Objectivisation, Etic, Emic, Social Movement.

* باحث في علم الاجتماع وأستاذ تعليم عالٍ في المعهد العالي للعلوم الإنسانية في تونس، جامعة تونس المنار.

Researcher at the Higher Institute of Literary Studies and Humanities of Tunis, University of Tunis El Manar.

مقدمة*

ناقشنا في غير هذا المكان العلاقة الملتبسة بين العلوم الاجتماعية المُنتجة في الربوع العربية، خصوصًا علم الاجتماع، وقضايا التغير الاجتماعي[1]. وقد كانت تلك المناقشات مبنية على ما هو براديغمي ونظري ومفهومي تحديدًا. ولكن ما نتطرق إليه هنا يتعلق بما يمكن استخلاصه من تلك المناقشات على مستوى منهجي. وتُبقي المناقشات المنهجية التي نخوضها هنا على المثال نفسه الذي عالجناه، بحيث يكون التركيز على الحركة الاجتماعية التي اندلعت في تونس خلال كانون الأول/ ديسمبر 2010 واستمرت إلى ما بعد 14 كانون الثاني/ يناير 2011، متحولة في الأثناء إلى انتفاضة فثورة، واضعة في القلب منها قضية العدالة الاجتماعية[2].

ما سيكون محل مناقشة ها هنا هو التحديات المنهجية التي يضعها تحليل تلك الحركة أمام كل باحث فيها من منظور العلوم الاجتماعية عامة، ومن منظور علم الاجتماع خاصة. فلقد أثارت تلك الحركة سؤال تأويلها؛ السؤال الذي توزع معالجوه بين القول بضرورة أخذ تصورات الفاعلين الاجتماعيين «المورطين» فيها في الاعتبار لدى تناولها بالدرس، وبين القول بضرورة النظر إليها في شمول معناها التاريخي بصرف النظر عن وعي/ لاوعي فاعليها بها. ومن الواضح أن هذه المجادلة تستعيد، في خطوطها العريضة على الأقل، تلك المناقشة القديمة المتجددة بين علماء الاجتماع والباحثين فيه حول زاوية النظر إلى الحدث/ الظاهرة/ الفعل، سواء بالتعويل على ما يراه فيه/ فيها فاعلوها أم – وعلى اعتبار هؤلاء مجرد فَعَلَة لما يجسد منطق اشتغال الاجتماعي ويتجاوز أفهامهم في آنٍ معًا – بالتعويل على ما لا يداخله «الحس المشترك» من العقلنة التفسيرية الخارجية للظواهر الاجتماعية. ومن بين أوجه تطور هذه المناقشة القديمة المتجددة منذ وضع كلاسيكيات علم الاجتماع وما جَاوَره/ دَاخَله من علوم الاجتماع في أوروبا الحديثة، تشعبها نحو ما يعرف عادة بأنه تقابل/ تكامل بين الداخلي والخارجي في تناول الاجتماعي[3].

منطلق ما نستخلصه من معالجاتنا السابقة لمثال الحركة الاجتماعية التونسية في اتجاه التركيز على المنهجي هو العمل على إيجاد طريقة معالجة تمكن من التأليف بين الذاتي – الموضوعي والداخلي – الخارجي في مقاربة الفعل الاجتماعي. وإذا ما راكبنا بين الزوجين، يكون المقصود بالذاتي – الداخلي هو المعنى الخاص الذي يسبغه الفاعل الاجتماعي على فِعله ومقصده منه، أما الموضوعي – الخارجي فهو المعنى التاريخي الاجتماعي الذي يكتسيه ذلك الفعل ذاته من منظور سيرورة/ سيرورات التغير الاجتماعي.

* أنجزت هذه الدراسة في نطاق أشغال «وحدة البحث في أسس المعارف الحديثة وتقنياتها» العاملة في مخبر «بحوث في التنوير والحداثة والتنوع الثقافي»، الناشط في المعهد العالي للعلوم الإنسانية بتونس، جامعة تونس المنار.

(1) يُنظر: منير السعيداني، «سياقات التغير الاجتماعي وباراديغمات التفكير السوسيولوجي: نظرة مقارنة»، في، شبيب دياب ومارلين نصر وساري حنفي (محررون)، **الانتفاضات العربية: مقاربات سوسيولوجية ومقارنات جغرافية** (بيروت: دار الفارابي، 2014)؛ منير السعيداني، «التغير الاجتماعي والتحول السوسيولوجي في العالم العربي»، **ذوات**، العدد 50 (أيلول/ سبتمبر 2018)، ص 12–24.

(2) منير السعيداني، «من الدولة ما بعد الاستعمارية إلى دولة الرعاية الاجتماعية المستقلة الديمقراطية العادلة؟ المفاوضة التاريخية الاجتماعية لمآلات التغيير في تونس»، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، مج 3، العدد 10 (خريف 2014)، ص 147–164.

(3) عبد الله حمودي، «الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية: خطوة في طريق تأسيس خطاب أنثروبولوجي مستقل»، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، مج 5، العدد 19 (شتاء 2017)، ص 11–56.

أولًا: الفهم السوسيولوجي لتعالق الذاتي بالموضوعي

يمكن أن ننطلق من استعادة المناقشة التي كانت في أساس التمييز البيداغوجي بين التفسير والتأويل، بوصفها الوجه الأبرز لعلاقة الذاتي بالموضوعي في التحليل السوسيولوجي[4]. فلدى ماكس فيبر (1864–1920) مثلًا، وفي ما يتعلق بالمنهج العلمي الاجتماعي في بُعده التأويلي ونمط المعقولية المطبق على الموضوع السوسيولوجي، «يستوجب المعنى الذاتيِ المتضمن في الفعل الاجتماعي مقاربة مزدوجة تأويلية وتفسيرية: فهمُ فعلٍ اجتماعي يعني تأويله في ظل احترام شروط معقولية محددة، سابقة الوضع»[5]. يعني ذلك أن «الفعل ضمن الجماعة»[6] أو «الفعل الاجتماعي»[7] يحتل في منظومة التفكير الفيبرية مكانةً مركزية من حيث معناه الذي يتجاوز المعنى المتعارف عليه للممارسات الاجتماعية على ما يتعرف إليه الأفراد ويقرون به[8]. ففي تنظير فيبر «المعنى هو المعنى المعني المقصود ذاتيًا إما: أ. فعليًا من قبل الفاعلين. وإما ب. في أنموذج خالص مبني مفهوميًا من قِبل الفاعل أو الفاعلين مأخوذًا/ مأخوذين على أنهم نماذج. وليس المعنى المعني هو 'الصائب' موضوعيًا ولا 'الصحيح' ميتافيزيقيًا»[9]. ومن المهم أن ندقق أن «ذاك هو ما يبني الفارق بين العلوم الخِبْرية بالفعل من قبيل علم الاجتماع والتاريخ وسائر العلوم الدغمائية، مثل فقه القضاء والمنطق والجماليات التي ترمي من خلال موضوعها إلى دراسة المعنى 'الصائب' و'ذي الصدقية'»[10].

---

(4) في البحث عن جذور هذه المسائل، يمكن العودة إلى الأصول الألمانية المؤسسة لهذه المناقشة وصولًا إلى فلهلم ديلتاي (1833–1911) وتأسيساته الإبستيمولوجية التي بناها على ما استخلصه من عمله على تأويلية شلايرماخر بما مكنه من التركيز على «علوم الروح» وعلى الأخص منذ مقالته «في دراسة علوم الإنسان والمجتمع والدولة» (1875) وما فيها من عودة نقدية إلى كل من إيمانويل كانط وأوغست كونت وجون ستيوارت ميل، يُنظر: فلهلم ديلتاي، **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**، ترجمة وتقديم فتحي أنقزو، مراجعة محمد محجوب، سلسلة ديوان الفلسفة (تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2015). وفي ما يخص أصولًا أقدم لهذه المناقشات يمكن العودة إلى أطروحة المؤرخ الألماني يوهان غوستاف درويزن (1808–1884) حول التفهم Verstehen بوصفه المدخل المنهجي الأمثل، ضمن فلسفة التاريخ لديه، للخوض في المعرفة العلمية بالتاريخ والاجتماع في مقابل التفسير بوصفه المدخل المنهجي الأمثل للخوض في المعرفة العلمية بالطبيعة، يُنظر:

Thomas Burger, «Droysen and the Idea of Verstehen,» *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 14, no. 1 (January 1978), pp. 247–263.

كما تجدر الإشارة في السياق ذاته إلى القراءات التاريخية للمناقشات المنهجية الألمانية التي تتنازع توزيع أعلامٍ من أمثال ماكس فيبر وفلهلم ديلتاي بين قولٍ بتوافقهما وقولٍ بتعارضهما، وتقريبٍ للأول من هينريش ريكرت (1863–1936)، ينظر:

David K. Brown, «Interpretive Historical Sociology: Discordances of Weber, Dilthey and Others,» *Journal of Historical Sociology*, vol. 3, no. 2 (June 1990), pp. 166–191.

(5) Frédéric Gonthier, «Weber et la notion de 'compréhension',» *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, no. 116 (2004), pp. 35–54.

(6) في «مقالة في بعض مقولات علم الاجتماع التفهمي» بالألمانية:

Max Weber, «Über einige kategorien der verstehenden soziologie,» in: Max Weber & Dirk Käsler, *Schriften 1894–1922* (Stuttgart: Kröner, 2002), pp. 275–313.

(7) ينظر كتاب **الاقتصاد والمجتمع** بالألمانية:

Max Weber, *Wirtschaft und gesellschaft: Grundriss der verstehenden soziologie* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1922).

(8) Jean–Marc Tétaz, «'Sens objectif': La Fondation de l'interprétation du sens dans l'agir social dans une théorie philosophique du sens,» *Archives des sciences sociales des Religions*, no. 127 (Juillet–Septembre 2004), pp. 167–197.

(9) Ibid.

(10) Ibid.

وفي مستوى آخر، لاحظت كاترين كوليو-تيلان أن ماكس فيبر قلّما يعود إلى كتابات جورج زيمل (1858-1918)، ولكنه عندما فعل ركز على المنهجي منها[11]. وتفيد هذه الملاحظة في القول إن المناقشات المنهجية كانت تحتل حيزًا محددًا في بناء العلم الاجتماعي. وفي ما يخص ما نحن فيه، يميز زيمل بين نوعين من الفردانية، واحدة كمية وأخرى كيفية[12]. الكمية هي التي تكون ضد كل أشكال القهر والقسر التي كانت تَحُوطُ بالنشاط البشري (الامتيازات، والرقابة على النشاطات الاجتماعية، والسُّخرَة، والوصاية الأيديولوجية ... إلخ)[13]. وفي هذا يجتمع كل أبناء الجنس البشري من حيث أن ذلك هو ما يوحدهم.

وأما الفردانية النوعية فهي التي يجد لها زيمل مراجع لدى الرومنطيقيين والفَرْدَانيين من الأدباء والفلاسفة من أمثال غوته، وغوتهولد ليسنغ Gotthold Lessing (1729-1781)، وهردر، وفريدريش شلايرماخر، ونيتشه Friedrich Nietzsche (1844-1900)، وفيها لا يكون الفرد شبيهًا بمثيله الموجود لدى كل فرد آخر بل يكون نقيضه، أي ذلك الجوهر المتفرد الذي يكتسبه كيانٌ فريد لا شبيهَ له «مدعوًا إلى أن يضطلع بدورٍ ليس بمستطاع أحدٍ غيره الاضطلاع به»[14]. وليس من سبيل إلى المعالجة السوسيولوجية للنشاط الاجتماعي بوصفه فعلًا ما لم نأخذ في الاعتبار سمتَي الفردانية الكمية والنوعية في تلازمهما سويًا.

ومن هذا الباب يكون الترابط بين الذاتي والموضوعي في معالجة/ تحليل التفاعل الاجتماعي بين الأفراد، وهو ترابط يكتسي فيه الموضوعي، بوصفه نعتًا للتحليل العلمي، معنيَين:

1. الشيء في مقابل ذاتٍ Gegenständlich، Objektiv.

2. أن يكون للتمثل، أو للمقولة، تجسد يُضفي عليه/ها معنى لا يكون مشروطًا بوجهة نظر ذاتية[15].

وما من فهم تاريخي في إمكانه أن يستغرق كل معنى الفعل، بل قُصاراه أن يهتم بإبراز تسلسل الأسباب بالنتائج، بما يؤدي إلى أن يوجد الحَدَثَان، بحيث لا يمكن هذا التسلسل أن يقبل بـ «تعدد التأويلات»[16]، بمعنى أنه لا يكون إلا على هذه الصيغة حصرًا. وخلافًا لذلك، يمكن أن يكون الفهم الموضوعي

(11) Julien Freund, «De Max Weber à Georg Simmel,» *Simmel Newsletter*, vol. 1, no. 1 (Summer 1991), pp. 9–13; Catherine Colliot–Thélène, «Individu et individualisme chez Georg Simmel, au prisme de Durkheim et de Weber,» *Sociologie et sociétés*, vol. 44, no. 2 (Automne 2012), pp. 207–233.

(12) Georg Simmel, *Les Grandes villes et la vie de l'esprit. Suivi de* «*Sociologie des sens*», J.–L. Vieillard–Baron & F. Joly (trad.) (Paris: Payot, 2013), p. 107; Georg Simmel, *La Forme de l'histoire et autres essais*, K. Winkelvoss (trad.), Collection Le Cabinet des lettrés (Paris: Gallimard, 2004).

(13) Georg Simmel, *Philosophische Kultur* (Frankfurt: Zweitausendeins, 2008).

(14) Ibid., p. 156.

(15) Matthieu Amat, «'La Grâce de l'esprit objectif': Philosophie de la culture et ontologie de l'esprit chez Georg Simmel,» *Philonsorbonne*, vol. 7 (2012–2013), accessed on 7/10/2018, at: http://bit.ly/32Udz9k

(16) Simmel, *La Forme de l'histoire*, p. 158.

بلا نهاية، لأنه، إزاء ذات المحتوى الموضوعي عينه Sachgehalt، وبقدر استطاعتنا استغراق فهمه تاريخيًا، يكون احتمال عدم توصلنا إلى استيفاء فهم ما يكون عليه من تعدد دلالاته بالنسبة إلى الأفراد الذين يقومون به مَوضُوعِين في سياقاتهم الخاصة، أي لا في اعتبارهم الكمي، بل في اعتبارهم النوعي[17]. وكأن التاريخي يهتم بما هو خارجي في حين يتعلق النوعي بما هو داخلي، وهو داخلي لا يتخذ صبغة الموضوعية إلا بوصفه جماع ذاتيات متفردة نوعيًا.

ومن المهم، بالنسبة إلى عالم الاجتماع، أن يحدد مَوْقِعًا يسمح له بأن يكون على اتصال بمعنيَي الذاتية وبمعنيَي الموضوعية في آنٍ معًا، فيتمكن من استغراق تأويل الفعل الاجتماعي تأويلًا تفسيريًا مقنعًا. ومن المعلوم أن اقتراح زيمل لحل هذه المعضلة هو علم اجتماع الشكل، بحيث يكون الفرد الكمي هو المنطلق ليوصلنا إلى الفرد النوعي الذي يمكن للقراءة التاريخية لأفعاله أن تستكْنِه بعضًا من دلالته كي تعيد تركيبها موضوعيًا.

في إمكاننا أن نواصل المناقشة المنهجية في قضايا التعويل على الذاتي - الموضوعي بالانتقال نحو ما يُقدم على العموم على أنه مقابلٌ لما كنّا فيه من فردانية الفعل الاجتماعي. في هذا السياق، يمكن القول إن لدى مارسال موس Marcel Mauss (1872–1950) مثلًا[18]، فَهْمًا مَخْصُوصًا لتعالق الذاتي والموضوعي، أي للتعالق القائم بين الظاهرة الاجتماعية المتعالية بطبعها عن الأفراد وعن أفهامهم في منطق وجودها واشتغالها من جهة، والتملك الفردي الذاتي المخصوص لذلك المنطق من جهة ثانية[19].

ففي الظاهرة الاجتماعية الكلية، يرى موس ما يُجَسد تملكها الذاتي لدى كل فرد، من ناحية أنه يعيد إنتاجها على هيئة مَلمُوس يحقق الفكرة، مما تبنيه التجربة الذاتية[20]، فهي ليست تعبيرًا عن مجموع المؤسسات القانونية والسياسية والفلسفية والفنية والتاريخية فحسب، بل «تستوجب إنكار التمييز المُبايِن بين الموضوعية والذاتية، إذ إن كل ظاهرة اجتماعية كلية هي، في آن معًا، شيءٌ وتَمَثل»[21].

ومما يعنيه ذلك منهجيًا، أن عالم الاجتماع لا يعالج الظاهرة معالجة مباشرة، بل يعالج تمثلات الأفراد الذين ينتجونها على اعتبارهم «يجمعون فيهم المجتمعَ وينتجونه عمليًا من خلال قدرتهم التأليفية تلك، ففي نفسية الفرد يكون الترابط بين مختلف مكونات النسق الاجتماعي الذي ينخرط فيه»[22].

(17) Ibid.

(18) حول العلاقة بين إيميل دوركايم ومارسيل موس وجورج زيمل، ينظر:

Christian Papilloud, «Simmel, Durkheim et Mauss: Naissance ratée de la sociologie européenne,» *Revue du MAUSS*, vol. 2, no. 20 (2002), pp. 300–327.

(19) Claude Dubard, «La Méthode de Marcel Mauss,» *Revue française de sociologie*, vol. 10, no. 4 (1969), pp. 515–521.

(20) Ibid.

(21) Ibid.

(22) Alexandre Duclos, «Sociologie de l'inconscient collectif, du rassemblement à l'émeute,» *Cahiers de psychologie politique*, no. 18 (Janvier 2011), accessed on 10/7/2018, at: http://bit.ly/2WppVnB

ومما يؤكد ذلك أن موس يعود إلى هذا الفهم ذاته في آخر ما كتب[23]، مؤكدًا التعالق بين الفرد الذي أصبح شخصًا اجتماعيًا وبين المجتمع. وتلك مسألة كانت جَنِينية الوضوح أو غير مكتملة لدى إميل دوركايم Emile Durkheim (1858–1917) على حد اعتبار بعض القراءات التي ترى أن موس بما يقوله ها هنا لا يصحح دوركايم، بل يعيد قراءته[24]. فإذا ما حاولنا أن نختبر هذا التأكيد من منظور نظرية الحق والقانون كما يبنيها دوركايم انتهينا معه إلى أن «فكرة الجُرم متضمنة في فكرة الضمانة، وهذه متضمنة في فكرة التحكيم، وهذا متضمن في فكرة التضامن»[25].

ما يشير إليه دوركايم هنا هو انبناء كل هذه الأفكار ضمن أفكارٍ/ مبادئ تنتهي إلى اشتغال آلية من آليات تأسيس الاجتماع الإنساني هي التضامن. ولكن الأهم هو أن هذه الأفكار «لا تكون دفعة واحدة [...] بل تنبني شيئًا فشيئًا. ولكنها، ومهما كانت طريقة تشكلها، وحال وجودها، تكوّن من خلال تطورها ما يتولد عنه القانون»[26]. وبهذا المعنى «لا تتحدد حقوق كل واحدٍ من أفراد المجتمع إلا بفضل تنازلات وتضحيات متبادلة، إذ إن ما يوهب للبعض يكون بالضرورة مما يتخلى عنه الآخرون. وعليه يَنتج الحق من الحد المتبادل لِقوانا الطبيعية، وهو الحد الذي لا يكون إلا بروحية التفاهم والانسجام»[27].

يمكننا هذا التفصيل الأخير من أن نرى بوضوح كيف يربط دوركايم بين الممارسة والتمثل لدى كل واحد من أفراد المجتمع، وبين ما ينجم عن ذلك من مَوْجودات اجتماعية من المعلوم أنه يسميها مؤسسات. تلك المؤسسات هي التي تتحول، من خلال التقعيد المعياري، إلى ما يَظهر لنا على أنه ملزم اجتماعيًا باتباع قواعد سلوك محدد. ها هنا إذًا، يكون الترابط الذي نبحث فيه بين ما هو ذاتي (لدى كل فرد) وما هو موضوعي (ما هو اجتماعي)، وهو مُوَازٍ – مُدَاخِل للترابط بين ما هو داخلي (تمثل) وما هو خارجي (مؤسسة). وقد اخترنا مما كتب دوركايم في هذا السياق أن نستحضر هذه الفقرات تحديدًا لأنها ذات مَساسٍ بمسائل الحق على ما يتأسس عليه اجتماعيًا، تلك المسائل ذات الوشائج الوثيقة بالمثال الذي نطرقه لاحقًا.

في إمكاننا، في هذا المستوى، أن نكتفيَ بما بلغناه في إيضاح العلاقة المتراكبة بين الذاتي – الموضوعي من خلال استعادتنا النواة الأولى للمناقشات المنهجية الألمانية والفرنسية الواضعة لأسس السعي السوسيولوجي لوضع اليد على منطق الفعل الاجتماعي. وهي بداية سنعود إلى تفصيل ما نبني عليها من تطوير لاحقًا، بعد أن ننظر في ترابط الداخلي والخارجي في المعالجة العلمية للاجتماعي.

(23) Marcel Mauss, «Une catégorie de l'esprit humain: La Notion de personne, celle de 'moi',» in: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris: PUF, 1970), pp. 333–362.

(24) Camille Tarot, «Problématiques maussiennes de la personne,» *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. 1, no. 124 (2008), pp. 21–39.

(25) Émile Durkheim, *Textes 1: Éléments d'une théorie sociale*, Collection Le sens commun (Paris: Éditions de Minuit, 1975), pp. 233, 241.

(26) Ibid.

(27) Ibid.

ثانيًا: الفهم السوسيولوجي لتعالق الداخلي والخارجي

على أساس ما لخص من المناقشات المنهجية الأنثروبولوجية حول الظاهرة القبلية، عمل عبد الله حمودي على المضي خطوة على طريق تأسيس خطاب مستقل، إذ قال[28] «أعتمِد في هذه التجربة على ثنائية كانت معروفة في الأنثروبولوجيا، كما تلقيتُ ترجمتها إلى اللغة العربية بثنائية 'الداخلي' و'الخارجي'، وللمفردتين معنيان نسبيان في ذهني؛ فالداخلي يتلخص هنا بالمعرفة التي أنتجتها المجتمعات حول ذاتها وبنفسها، والخارجي هو المعرفة التي أنتجها الأنثروبولوجيون»[29].

وفي عمله على العودة إلى أصل المناقشة بين الداخلي والخارجي، يذكر جون بيار أوليفيي دي ساردون Jean-Pierre Olivier De Sardan (1941-)[30] باستعمالاتهما الأولى لدى عالم اللسانيات والأنثروبولوجي الأميركي كينيث لي بايك (1912-2000)[31] ذاك الذي ابتدع لفظتَي «إيميك» و«إيتيك»، وهو القائل «يمكن أن ننعت وجهة نظر بالخارجية أو بالأجنبية عندما يقف المحلل 'بعيدًا'، أو خارجًا بالقدر الكافي، عن ثقافة محددة لمشاهدة أحداثها المعزولة [...] مقارنة بأحداثٍ تنتمي إلى ثقافات أخرى. وعلى العكس، تكون المقاربة 'داخلية' عندما تكون صالحة أساسًا للغةٍ أو لثقافةٍ واحدةٍ فقط [...] إنها محاولة لاكتشاف نمط لغة معينة أو ثقافة ما، وَوَصفه. معايير 'الخارجي' تبدو مطلقة [...] بينما تتمتع معايير 'الداخلي' بقدر أكبر من النسبية»[32]. وتأسيسًا على ذلك «ترتكز المقاربة 'الداخلية' ... على جمع مجموعة من الدلالات الثقافية الأصلية المرتبطة بوجهة نظر الفاعلين، في حين أن المقاربة 'الخارجية' تعتمد على ملاحظات خارجية مستقلة عن الدلالات التي يحملها الفاعلون»[33].

وبناء على هذه المناقشة التي يعود فيها دي ساردون إلى الأنثروبولوجي الأميركي مارفين هاريس Marvin Harris (1927-2001) وإلى آخرين، يمكن أن نقف معه على استنتاجٍ بموجبه «يمكن أن يُحيل مفهوم 'الداخلي' إلى التمثلات التي تحملها الذوات من منظور أنثروبولوجي، [و]هو في نهاية المطاف قريب جدًا من المعنى الذي يمكن أن تحمله كلمة 'تمثلات اجتماعية' في علم النفس الاجتماعي»[34]. ومع موافقته على تمشّيه الذي يحاول فيه أن يؤلف بين الداخلي والخارجي، واقتفاءً لأثره، يمكن أن نذكر «إن التمشي المميز الذي يشدد على تحليل الداخلي هو تمشٍّ فيبري، إذ إن كلمة

(28) حمودي، ص 11-56.

(29) المرجع نفسه، ص 36.

(30) جون بيار أوليفيي دو ساردون، «الداخلي»، ترجمة الحبيب درويش، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، مج 5، العدد 19 (شتاء 2017)، ص 165-181.

(31) المرجع نفسه.

(32) المرجع نفسه.

(33) المرجع نفسه.

(34) المرجع نفسه، ص 173.

داخلي تقتضي دائمًا المتمم ’خارجي‘»[35]. وفي البحث في علاقة الداخلي بالخارجي، من ماكس فيبر يتم المرور، مثلما فعل عبد الله حمودي في المقال الذي عدنا إليه، إلى كليفورد غيرتز[36].

وعلى غرار ما تنتهي إليه المناقشة التي أوردها دي ساردون، يتعلق الأمر في حقيقته بخطابات تأويلية وتصويرية للعوالم الاجتماعية، فيها من ناحية أولى ما يتعلق بوجهة نظر الفاعلين وثقافتهم، وبالبنى الخطابية التي يستخدمونها للتعرف إلى العالم وتصويره وفهمه، وفيها من ناحية ثانية ما يتعلق بتأويلات الباحث لما يراه من خلال جمعه إياه وتنسيقه وتبويبه، بحيث يكون له معنى من منظورِ أسئلة البحث. المبدأ الأساسي في ذلك يقوم على ضرورة اعتبار الباحث، ولا يميز دي ساردون هنا بين الأنثروبولوجي وعالم الاجتماع وعالم الاقتصاد، اتساقَ نظرة الداخلي وقدرتها على الإفادة بقولٍ ما عن عالمها وقربها اللصيق والحميم من «واقعها» مع مراعاة إمكانية تجاور النظرتين، أي الداخلية والخارجية في تسلسل وساطاتٍ تَرْجَمية متراكِبةٍ ومُتداخِلة. وتعني الوساطات هنا أن على العالم أن يتقبل ما يقوله الفاعلون عن أفعالهم، بوصفه جزءًا أساسيًا من الأفعال ذاتها، ومن ثم يترجم قولهم (الذاتي) إلى لغته هو الخاصة (الموضوعية)، فيصير مُوضحًا لما كان من تلك الأفعال، لا من منظور فاعليها، بل من منظور التحليل العلمي.

في السياق الأنثروبولوجي ذاته، يمكن لمناقشة تعالق الذاتي بالموضوعي أن تأخذ صيغة معالجة سؤال: كيف يتولد الموضوعي من الذاتي؟ واحدة من الإجابات موجودة في ما عملت المنهجية الإثنية على بيانه من ضرورة التعويل، استنادًا إلى مقدمات ظاهراتية[37] على الفاعلين الاجتماعيين، كونهم قادرين على الإنجاز، ومن ثم على بناء عالم الحياة اليومية. ولكن المنهجية الإثنية لا تولي، بحسب ماري فرانسيس روجرز (1944–) مقولتَي الوعي والهوية في فهم كيفية الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي، الاعتبار الكافي، لأن «الإثنوميثودولوجيين ينكرون تَوَلّدَ ’الموضوعية‘ من ’الذاتية‘»[38].

ويعني هذا النقد أن الإثنوميثودولوجيين يهملون تشكل الهوية الذاتية من خلال الإنجاز الذي يتكفل بموضعة الذات ضمن عالم موضوعي، بحيث لا يكون فعل الفاعلين عَوْدًا أبديًا إلى نقطة الصفر بل تواصلًا مجددًا أو عَوْدًا على بَدْءٍ؛ ذلك أن تعريف وضعية إنجازية ما يعني، بمعنى من المعاني، إنجاز (في معنى الابتكار والتحقيق) وضعيةٍ اجتماعية بصفتها تلك، وعلى أساس أن القول بـ «التعريف» (أي تعريف الوضعية من منظور الفاعلين الذين أَوْجَدوها) أكثر مناسبة من القول بالتقصد أو التقصد المشترك (إذ لا يكون التعويل ها هنا، تحليليًا، على النية القصدية)[39].

ويمكن، أخيرًا، توسيع المناقشة إلى ما يمس علم الاجتماع البراغماتي؛ لأن هذا الأخير يعيد الاعتبار

(35) المرجع نفسه.

(36) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973); Clifford Geertz, *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology* (New York: Basic Books, 1976).

(37) Mary F. Rogers, *Sociology, Ethnomethodology, and Experience: A Phenomenological Critique* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

(38) Ibid., p. 119.

(39) Ibid., p. 120.

في معنى ما إلى البُعد المعياري للفعل؛ فالتحليل العلمي الاجتماعي لا يمكنه التغاضي عن الدوافع الأخلاقية التي في الفعل الإنساني، ومن ثم يكون على ذاك التحليل أن يستدمج هذا العنصر[40]. بهذا الفهم، لا يكون في مستطاع عالم الاجتماع أن يفترض وجود مجالٍ معرفي ذي مستويين «ذاك الذي تؤثثه معتقدات الفاعل، وذاك الذي تتجسد فيه الحقيقة العميقة التي لا يكون القادر على النفاذ إليها إلا عالمُ الاجتماع»[41]؛ لذا يكون على مجال المحاجّة والبرهنة أن يتخلى عن هذا التناظر، بما أنه مدعو إلى اعتبار «حُجج الفاعلين على ما هي عليه، من دون إخضاعها للنقد، مكتفيًا بمقابلتها مع مَناويلَ هي ذاتُها ناتجة من تفسير القدرة المشتركة على الفعل ونمذجتها»[42].

ومن المفيد القول، في هذا السياق، إن المنوال التحليلي الذي بناه كل من لوك بولتانسكي (1940-) ولوران تيفنو (1949-) منوالٌ يستند إلى الاستطاعة، بما أنها قدرةٌ على الإنجاز تفترض توافر قدرات لدى الفاعلين الاجتماعيين تمكنهم من الفعل ضمن عالم مشترك، ومن تنسيق أفعالهم وتبريرها والعمل على تشكيل توافقات ... إلخ. ولدى معالجته ذلك، يتكفل عالم الاجتماع بالاستكشاف الخِبْري الملموس للكيفية التي يضع بها الأفراد قدراتهم ومهاراتهم قيد الفعل الإنجازي، ويفعلون من خلال تفعيل ما لهم من مهارات ذهنية مخصوصة مناسبة للوضعيات التي فيها يفعلون.

تحتل القدرة الأخلاقية أو القدرة على «الحُكم على» موقعًا مركزيًا، لأن منوال «اقتصاديات المقايسات» أو «اقتصاديات التعاهدات» المصنوع من الانتظارات المتبادلة المتقايسة بين الفاعلين إزاء سلوك بعضهم، منوالٌ موجه نحو قضية العدالة[43]. وهو كذلك لأنه منوال يستهدف فهم المعادلات التي يبنيها الفاعلون عندما يكونون بصدد توجيه الانتقادات أو التقارب من أجل التوصل إلى تفاهم. ومن أجل التوضيح[44] يستشهد النص بقول بولتانسكي «تحيل هذه المعادلات إلى أنماط من التعميمات، وإلى عمليات تصنيف وتوصيف تجيب عن جملة من الإكراهات ترتبط بالوضعية ذاتها. وتفترض هذه الإكراهات وجود منطق مخصوص بكل نوع من التعميم أو التعادل تعين له قواعدَ عدالته. ويجب في هذا السياق فهم فكرة المنطق على أنها مجموعة من الإكراهات تفرض نفسها على الجميع، فتحكم الاحتجاج على اللاعدالة والاتهام الذي يتضمنه»[45].

في قلب المناقشات السابقة نتلمس القضية التي عليها نبني ما يلي من تخصيصٍ للمناظير المنهجية التي كنا بصددها عن الحركات الاجتماعية التونسية، وفيها نبحث عن الترابط الذاتي/ الموضوعي من جهة، والترابط الداخلي/ الخارجي من جهة ثانية. وحتى نتهيأ لذلك نعرج على ما يبين أن قضية العدالة

(40) Mohamed Nachi, «Au fondement de la sociologie pragmatique Éléments pour comprendre un 'style' sociologique,» *Esprit Critique*, vol. 28 (Mai 2018), pp. 11–36, accessed on 14/10/2018, at: http://bit.ly/31Qf1Z9

(41) Luc Boltanski & Laurent Thévenot, *De la justification: Les Économies de la grandeur*, Collection NRF Essais (Paris: Gallimard, 1991), p. 63.

(42) Ibid.

(43) Ibid., p. 18.

(44) Ibid., p. 20.

(45) Luc Boltanski, *L'Amour et la justice comme compétences: Trois essais de sociologie de l'action* (Paris: Métailié, 1990) p. 21.

الاجتماعية شهدت تحولات في كيفيات تمثلها الفكري - الديني - الفقهي - السياسي، تحولات نعوّل عليها في الإمساك باللحظة التي صار فيها معناها (العدالة الاجتماعية) أقرب إلى التملك الذاتي من قِبل الفاعلين الاجتماعيين ذوي المصلحة في رفعها شعارًا احتجاجيًا ومطلبًا تعبويًا.

ثالثًا: تحولات تمثّل العدالة الاجتماعية

كما حددنا في بداية الدراسة، نعالج هنا مسألة تمثل العدالة الاجتماعية. ونبرر هذه الخطوة باتخاذنا قضية العدالة الاجتماعية مثالًا نعتمده في تطوير المناقشة حول الذاتي - الموضوعي، الداخلي - الخارجي في المعالجة العلمية الاجتماعية، من وجهتين. أولاهما أننا نؤطر الشعار الذي انطلقنا منه «التشغيل استحقاق يا عصابة السراق» ضمن قضية العدالة الاجتماعية، من حيث انبناؤُه على «حق يُطالَب به على أنه استحقاقٌ» في المعنى السياسي والأخلاقي الذي أشرنا إليه في المقدمة. أما الوجهة الثانية للتبرير فهي ما يأتي بيانه من رسم خطاطة تاريخية اجتماعية لتطور قضية العدالة الاجتماعية.

لا يبدو أن لمفهوم «العدالة» على ما يُستخدم به الآن في الأدبيات السوسيولوجية والفلسفية والحقوقية الحديثة مصدرًا في التراث الفكري الإنساني العربي[46]. فعلى الرغم من خوض أبي نصر الفارابي (260-339هـ/ 870-950م) في تمايزات المدن بين الفاضلة والجاهلة والفاسقة والمتبدلة والضالة، إذ يكون حُب العدالة هو أساس العدل في الفاضلة منها، فإن هذا «التطوير» اقتصر على تأطير مناقشة العدل والعدالة ضمن الفلسفة السياسية[47]. وكذا الأمر لدى ابن خلدون (732-808هـ/ 1332-1406م) الذي ناقش العدلَ من منظور سياسي واجتماعي، مؤشره الرئيس التَوَقّي من فساد العمران وخرابه، والعمل على تحقيق المقاصد الشرعية[48].

ومع ذلك، يمكن القول بظهور جذر فكري يؤسس لـ «قضية العدالة الاجتماعية» في سياق النهضة العربية الحديثة إبان القرن التاسع عشر، شواهده موجودة في **خاطرات جمال الدين الأفغاني**[49] (1838-1897) مثلًا، وموقفه الإيجابي من فكرة «الاشتراكية» وعمله على ردها إلى الإسلام المبكر[50]،

---

(46) في قواميس العربية «العدالة» مصدرٌ من عَدُل، ويقال عن الشخص «عدالة وعدولة» فهو «عدْل»، أي مقنع في الشهادة، وفي حالة في التأنيث يقال «امرأة عدلة»، بما يدل على المروءة واستقامة الدين وسلامة المذهب والبراءة من الفسق. ومن الأحاديث النبوية «من عامل الناس فلم يظلمهم، وحدثهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يُخلفهم؛ فهو ممن كملت مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت أخوته، وحُرمت غيبته»، يُنظر: أبو عبد الله محمد بن سلامة القضاعي، **مسند الشهاب**، تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط 2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986)، ج 2، ص 322.

(47) طه جزاع، **يوتوبيا: جدل العدالة والمدينة الفاضلة من أفلاطون إلى ابن خلدون** (بغداد: الأنس للطباعة والنشر، 2011)، ص 152.

(48) عبد الرحمن بن خلدون، **المقدمة** (تونس: الدار التونسية للنشر، 1993)، الفصل الثالث والأربعون، ص 348.

(49) محمد باشا المخزومي، **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني الأفغاني وفيها مجمل آرائه وأفكاره ومرتآه في أهل الشرق والغرب أخلاقًا وسياسةً واجتماعًا** (بيروت: المطبعة العلمية، 1931). وهي خواطر للأفغاني كان يلقيها فيدونها مرافقه محمد المخزومي في إسطنبول بين عامي 1893 و1897.

(50) جمال الدين الأفغاني، **الآثار الكاملة**، تحقيق سيد هادي خسرو شاهي (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002)، ج 6، «الاشتراكية والعدالة الاجتماعية»، ص 159-169.

وكذا في مناقشات محمد عبده (1849–1905)[51] مع فرح أنطون (1874–1922) حول إضراب عمال التبغ (30 ألف عامل، القاهرة، كانون الأول/ ديسمبر 1899 – شباط/ فبراير 1900).

ويمكن اعتبار الاسمين الأخيرين جذرَين نهلت منهما قراءات عربية حديثة ومعاصرة شكلت نوى مركزية لمجادلات فكرية – سياسية عربية حول قضية العدالة الاجتماعية على امتداد بقية القرن العشرين. وقد توزعت المجادلات بين بديع الزمان النورسي (1877–1960)[52] وعمله على فكرة العدالة ضمن محاولته إعادة الاعتبار لنظرية المدينة الفاضلة عند الحكيم الترمذي (205–320هـ/ 820–869م)[53]، ونظرية سيد قطب (1906–1966)[54] في إقرار مبادئ «المساواة الإنسانية» و«التكافل الاجتماعي»، أو في قراءة محمد عمارة (1931–) لفكر النهضة العربية ممثلًا في محمد عبده[55].

ويمكن توسيع المناقشة حول قضية العدالة الاجتماعية وكيفيات تملكها سياسيًا وأيديولوجيًا في التاريخ العربي المعاصر، حتى تشمل محمد الغزالي (1917–1996)[56] الذي حاول أن يدافع عن الإسلام ضد «الافتراء»، معتبرًا أن «أبا ذر [الغفاري] كان اشتراكيًا، وأنه استقى نزعته الاشتراكية من النبي صلى الله عليه وسلم»[57]. كما أن كتابات عروبية تندرج ضمن السياق نفسه، ومنها كتب عصمت سيف الدولة (1923–1996) الذي بحث عن أسس عربية للاشتراكية[58].

وعلى الرغم من عمق الفكرة الاشتراكية وأهمية قضية العدالة الاجتماعية في ما يمكن إضافته إلى اللوحة السابقة من الأطروحات اليسارية العربية، لا بد من الإشارة إلى أن عقدَي الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، بما فاضا به من مجادلات فكرية من جهة ومقارعات بين البرامج المجتمعية من جهة ثانية ونزاعات بين الممارسات السياسية من جهة ثالثة آلت إلى الانقضاء، انقضاء توازى مع ما آلت

(51) امحمد جبرون، «العدالة في الفكر السياسي التراثي. الحد والمحدودية»، في: **ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي**، تقديم عزمي بشارة (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 108.

(52) بديع الزمان سعيد النورسي، **كليات رسائل النور**، ترجمة إحسان قاسم الصالحي (القاهرة: شركة سوزلر للنشر، 1992)، مذكور في: خالد زهري، «العدالة والسعادة: مقاربة لمفهوم المجتمع الفاضل بين النورسي والفارابي والترمذي»، **النور للدراسات الحضارية والفكرية**، السنة 8، العدد 15 (كانون الثاني/ يناير 2017)، ص 79–98، شوهد في 2018/10/6، في: http://bit.ly/2Np7POG

(53) المرجع نفسه.

(54) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (القاهرة: دار الشروق، 1995). وإهداء الكتاب إلى «هؤلاء الفتية الذين يجاهدون باسم الله في سبيل الله على بركة الله [...] والذين انبثقوا من ضمير العدم» مؤرخ في رجب 1373 الموافق لشهر مارس 1954.

(55) محمد عمارة، **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين** (القاهرة: دار الشروق، 1988)، ص177–178.

(56) محمد الغزالي، **الإسلام والمناهج الاشتراكية**، ط 4 (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 5. علمًا أن الكتاب تم تأليفه سنة 1947 تكملة لكتاب **الإسلام والأوضاع الاقتصادية** بحسب ما جاء في الدراسة التي سبقت الكتاب في الطبعة التي نعتمد.

(57) محمد الغزالي، **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين**، ط 4 (القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص 78–90.

(58) عصمت سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية** (القاهرة: الدار القيمة للطباعة والنشر، 1965)، من تقديمه للكتاب، وهي مقدمة مؤرخة بالقاهرة في 15 كانون الثاني/ يناير 1965.

إليه من فشل مختلف التجارب العربية في «الاشتراكية» التي بُنيت من منظور عروبي، قومي ناصري أو بعثي أو وطني – تحرري[59].

في السياق العربي الحالي، تصنف العدالة الاجتماعية ضمن المطالب الثورية القاطعة مع الاستبداد السياسي والاستبعاد الاجتماعي في آنٍ معًا، بحيث تكون عدالة استحقاقٍ وعدالة حرية وعدالة مساواة[60]. وتنقلنا مثل هذه الأفكار نقلة نوعية تمثل قطيعة، ليست مع ما كان من التفاعل الاستيعابي لاتجاهات التفكير الإسلامية والعروبية في العدالة الاجتماعية فقط[61]، بل أيضًا مع اتجاهات التفكير اليسارية ذات المنطلق الماركسي الطبقي تحديدًا[62]. وبناء عليه، يكون الجديد في طرح قضية العدالة الاجتماعية هو إقامة ترابطٍ بينها بوصفها صياغة محددة للمطلب الاجتماعي من جهة، وبوصفها أنموذجًا اجتماعيًا من جهة ثانية، وبين أفكار الديمقراطية والدستورية وتجديد أسس الدولة ومراجعة قواعد العيش المشترك ... إلخ[63].

ومما يستفاد من هذا التجديد في التحليل وعقد الارتباط بين فكرة/ مبدأ العدالة الاجتماعية وبقية المطالب الاجتماعية في غير الوجهات السياسية الإسلامية والعروبية واليسارية الماركسية التقليدية، بروز فكرة/ مبدأ الإنصاف[64]. ولإعادة صياغة مطلب العدالة الاجتماعية على أنها «إنصافٌ» أبعادٌ عالمية ذات مساس مباشر بتجديد الفكر السياسي النقدي المعاصر[65]، مما يمكن التعويل في مناقشته على إيمانويل رونو Emmanuel Renault لكثافة ما كتب فيها[66]، ولاعتماده فيما أدلى

(59) حازم رحاحلة، «مراجعة كتاب: تفكيك الاشتراكية العربية»، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، مج 6، العدد 24 (ربيع 2018)، ص 125–132.

(60) محمد الحداد، «جدلية العدالة والحرية في ضوء الثورات العربية: الديمقراطية باعتبارها عدالة القرن الواحد والعشرين»، في: **ما العدالة؟**

(61) مراد دياني، **حرية – مساواة – اندماج اجتماعي: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013)، ص 272.

(62) من أجل مناقشة سريعة ولكنها عميقة لبعض جوانب تراث اليسار تنظيرًا وممارسة في علاقة بالمطالب الاجتماعية في المشرق العربي مثلاً، ينظر: جميل هلال، «**في توصيف اليسار في المشرق العربي لواقعه**»، موقع أمد للإعلام، 2014/3/30، شوهد في 2019/11/6، في: http://bit.ly/33nldJH؛ وهو في الأصل مقدمة كتاب: جميل هلال، **إطلالة أولية على اليسار في المشرق العربي** (رام الله: روزا لوكسمبورغ، 2014). ينظر مقالات أخرى تحاول وضع خريطة لليسار في تونس والجزائر والمغرب ومصر والسودان اليمن في: خليل كلفت (تحرير)، **خارطة اليسار العربي: تونس – مصر – اليمن – السودان – المغرب – الجزائر** (تونس: روزا لوكسمبورغ – مكتب شمال أفريقيا، 2014).

(63) محمد عثمان محمد، **العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في أنموذج جون رولز** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014).

(64) المرجع نفسه، الفصلان الثاني والثالث خاصة.

(65) جون رولز، **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، مراجعة ربيع شلهوب (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

(66) Emmanuel Renault, *Mépris social: Éthique et politique de la reconnaissance*, Collection Poches de résistance (Paris: Éditions du Passant, 2000); Emmanuel Renault, *Souffrances sociales: Philosophie, psychologie et politique* (Paris: La Découverte, 2008); Emmanuel Renault, *Reconnaissance, conflit, domination* (Paris: CNRS Editions, 2017); Emmanuel Renault, *L'Expérience de l'injustice: Reconnaissance et clinique de l'injustice* (Paris: La Découverte, 2004).

به هو ذاته على ما راكمه آكسل هونيت[67] من تنظير حول تلازم العدالة الاجتماعية بالاعتراف Anerkennung[68].

ومن المهم بالنسبة إلى باقي مناقشاتنا أن نؤكد أن المقولات الثلاث الكبرى التي وقفنا عليها في إعادة صياغة مطلب العدالة الاجتماعية (ونقصد نزع السمة الأيديولوجية عن هذا المطلب، وتأسيسه على فكرة الإنصاف وأخيرًا ربطه بقضايا الاعتراف الاجتماعي)، تفتح الباب على تجديد النظر في ترابط الذاتي – الموضوعي والداخلي – الخارجي في صياغة المطالب الاجتماعية ضمن سيرورات بناء الحركات الاجتماعية، وهي منطلق دراستنا هذه.

رابعًا: الذاتي – الموضوعي والداخلي – الخارجي في تحليل الحركات الاجتماعية التونسية

مثال الفعل/ الواقعة/ الظاهرة الاجتماعي(ة) الذي نعتمده تشريحيًا في المناقشة المنهجية التي كنا بصددها هو الحركات الاجتماعية في تونس الراهنة. إن ما نريد اختباره هو طرح معالجة هذه الحركات للقضايا التي أثرنا من ذاتية/ موضوعية الفهم/ التفسير/ التأويل من خلال مقولات وجهة النظر والمقايسة والقصد الإنجازي، وما ينبني على كل ذلك من «مَوْضَعَة» للذات في سياق بناء العالم الاجتماعي.

1. الذاتي – الموضوعي

عندما نفحص مجريات ما سميناه الفعل/ الواقعة/ الظاهرة يمكن أن نسأل: هل نحن إزاء حضور للذاتي، في معنى تمظهر منطق الفاعلين الاجتماعيين، في تلك المطالبة؟ هل نحن إزاء تَذْويت للمطلب الاجتماعي في العدالة الاجتماعية؟

لقد لاحظت تحليلات مختلفة احتلال قضايا الهوية أهمية حاسمة في مقاربة الحركات التظلمية والاحتجاجية والمطلبية والحركات الاجتماعية عامة[69]، وبذلك يكون لتأطير الحركات الاجتماعية،

(67) Axel Honneth, «Reconnaissance,» in: M. Canto–Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale* (Paris: PUF, 2001); Axel Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, Collection Passages (Paris: Cerf, 2000); Axel Honneth, «Anerkennung als ideologie,» *WestEnd*, vol. 1, no. 1 (2004).

(68) تعود تحليلات رونو إلى جون رولز J. Rawls ويورغن هابرماس J. Habermas وتشارلز تايلر C. Taylor وبيير بورديو P. Bourdieu وطوني نيغري T. Negri لتأخذ في الاعتبار تطور الحركات الاجتماعية وعلى الأخص الجديدة منها وبلورتها لقضايا مستجدة في العدالة الاجتماعية ذات ارتباط بإعادة هيكلة عالم العمل وما صحبه من مظاهر الهشاشة والإقصاء والتهميش والحط من القيمة والافتقار إلى الأمان، ينظر:

Emmanuel Renault, «La Reconnaissance au cœur do social,» Sciences Humaines (Juin 2006), accessed on 29/10/2019, at: http://bit.ly/2Np6HdC; Renault, *L'Expérience de l'injustice.*

(69) عبد الرحيم العطري، «سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية»، **إضافات**، العدد 13 (شتاء 2011)، ص 17–31؛ ينظر توسعًا ومحاولة للنظر في واقع المغرب من منظور الحركات الاجتماعية والاحتجاجية في: عبد الرحيم العطري، **الحركات الاحتجاجية بالمغرب: مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي**، تقديم إدريس بنسعيد، دفاتر وجهة نظر 14 (الرباط: منشورات دفاتر وجهة نظر، 2008)، ص 219.

ضمن المقولات التي ترتبط بذوات الفاعلين، مرتبة المدخل التفسيري[70]. من هذا المنظور، تتمتع المعالجة السوسيولوجية للمفردات التصويرية - التفسيرية، التي يستخدمها الفاعلون الاجتماعيون في بناء تصورهم عالم المظلومية الذي فيه يَحيَوْن، بأهمية حاسمة. وبالفعل فإن مداخل من قبيل «الحرمان»، «التمييز»، «الحُقْرَة»[71] تسمح بالقول، كما اعتبر عبد الصمد ديالمي (1948-)، إن في «المغرب اليوم [...] يشعر الشعب بأنه 'محقور'، لأنه لديه الانطباع بأن القانون يطبق فقط على الأشخاص الذين لا يتمتعون بأي نفوذ مالي أو سياسي، وهم الأشخاص الذين لا يمتلكون شبكة العلاقات والمكانة الاجتماعية، كما يشعر المواطن المغربي العادي بالحيف والمعاملة السيئة، ويقف عاجزًا وحانقًا أمام مختلف أشكال الاستبداد والظلم التي تمارسها السلطة ضده دون احترام للقانون»[72]. يُظهر هذا التحليل أن الشعور الذاتي بالحُقرة والتمييز يُحيل في الحقيقة على معنى اجتماعي موضوعي، من ناحية أن الدولة لا تُعامل مواطنيها بإنصاف، مما يخلق بينهم فوارق هي من قبيل مراتب التمايز الاجتماعي في النفاذ إلى الحقوق والموارد، سواء أكانت ماديةً عينية أم من غير هذه الطبيعة.

هذا على المستوى الذاتي في معناه الفردي، وهو ما يمكن أن يتساوق مع الذاتي في معناه الفئوي، أي غير الشامل لكل المجتمع. ففي تحليلٍ سابق لنا لحركات احتجاجية ومطلبية تونسية، كنّا قد لاحظنا في ما يتعلق بالحركات البيئية ذات الرسوخ المحلي مثلًا أن الاحتجاجات ذات بعد محلي، فالناشطون فيها هم 'المتساكنون'؛ وهذا يعني أن هذا الانغراس المجالي المحلي، على الرغم من جزئيته بالنسبة إلى مجموع المجتمع، يكون موردًا بالغ الأهمية (رأس مال) يُمكن تعبئته. وتعتمد تلك التعبئة استراتيجية القُرْب، بحيث تخلق شبكة تضامن قوية تعتمد موارد خطابية وتعبوية تركز أول ما تركز على الأضرار المخصوصة التي تمس ذلك المجال المحلي وسَاكِنَتِه[73].

إن الخطاب المعتمد في استراتيجية القرب هذه يركز على تناقض «الخدمة» الوطنية التي تقدمها الصناعات الوطنية الموجودة في رقعة جغرافية محلية ما من جهة، وتفرد تلك الرقعة بتلقي أضرارها البيئية البالغة والمستدامة دونًا عن باقي أنحاء البلاد من جهة ثانية. ولذلك تقترب المفردات التصويرية والتفسيرية التي يعتمدها الخطاب الاحتجاجي الذي تُنتجه هذه الحركات من الانفعالي الذي يحفز للفعل فتحضُر فيها الصيغُ الخطابية المتذمرة والتشخيصية مثل «تخنقنا» (خُنِقْنَا)، أو الآمرة مثل «سكّر [أَغْلِقْ] السياب [مَعْمَل مُلوّث]» و«سكّر المْصَبّ [مَصَبُّ نفايات صناعية أو منزلية]». إن لمثل هذه

(70) الحبيب استاتي زين الدين، «الممارسة الاحتجاجية بالمغرب: دينامية الصراع والتحول»، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، مج 5، العدد 19 (شتاء 2017)، ص 144.

(71) الحبيب استاتي زين الدين، «الفعل الاحتجاجي في المغرب وأطروحة الحرمان: في الحاجة إلى تنويع المقاربات التفسيرية»، **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**، مج 6، العدد 22 (خريف 2017)، ص 170.

(72) كاميل بالسير، «الاحتجاجات في المغرب لن تتحول إلى ربيع عربي جديد»، نون بوست، 2016/11/15، في:
http://bit.ly/2Mf5ru7

(73) منير السعيداني وفؤاد الغربالي، **الحركات الاجتماعية في تونس: السياقات، الفاعلون، الأفعال، وسيناريوهات التطور المحتملة** (تونس: المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، 2018)، ص 97.

الصياغات الخطابية، على الرغم من ذاتيتها من منظور الفاعلين الاجتماعيين الذين يضعون أنفسهم في موقع المعني تحديدًا بالضرر، دورًا بالغ الأهمية في بناء أطر فعل جماعي لا تجد أيّ عسر موضوعي في الاندراج ضمن ما تبنيه الحركات الاحتجاجية من أدوات نضالية(74).

وقد كنّا استندنا في تحليلنا المذكور ضمن التقرير الذي نستند إليه ها هنا إلى تعريف دافيد سنو David Snow وروبرت بنفورد Robert Benford لإطار الفعل الجماعي بأنه «مخططات تأويلٍ تَكْشف العالَمَ الخارجي» عن طريق «تشكيل انتقائي لأشياء العالم وترميزها على نَحْوٍ معين»(75). ومن البَيّنِ أن التركيز على انتقائية تشكيل العالم المَعِيش والمتظلم ضده يعني إبراز اشتغال منطقٍ ذاتي لدى الفاعلين خلال عمليات التشكيل والترميز التي يخوضونها من أجل بناء رؤية للعالم. وعلى هذا الأساس، وضمن مِثْلِ إِطار الفعل الجماعي المَبْني ذاتيًا هذا، نفهم الكيفية التي تصاغ بها كلماتٌ «تبين مدى خطورة الظلم في حالة اجتماعية، أو تعيد تعريفه [الظلم] على أنه غير قابل للاحتمال بحيث يستحق المواجهة»(76). وفي السياق ذاته دائمًا، وبالاعتماد على المُنْطَلَق الذاتي نفسه، يتم الانتقال من تأطير الفاعلين حَالَهُم على أنه ظالم إلى توجيه اللوم إلى مسؤولٍ ما مُحَدد عنه.

بهذا الفهم يمكن لنا أن نشير إلى وجهٍ ثانٍ لترابط الذاتي بالموضوعي في الحركة الاجتماعية التونسية الراهنة، فقد ركزت الخطابات التظلمية لمختلف الحركات الاجتماعية على إقامة علاقةٍ بين المسؤول (شخص/ أشخاص + سياسات = متسبب) والحالة/ الوضع الذي يوجد عليه من تنطق الحركات باسمهم (نتيجة). وتتطلب إقامة تلك العلاقة ترسيخ الخطاب الاحتجاجي ضمن بنيةٍ ممارسةٍ تظلمية مطلبية تتجه أكثر فأكثر نحو الترسخ الاجتماعي التاريخي. إن المنطق الذي يشتغل على أساسه ذلك الترسيخ هو تنمية شعور بالمسؤولية عن فعل جماعي نضالي ضد تلك السياسات، وسعيًا إلى تخليص المتظلمين مما يشتكون منه. و«بهذا المعنى، يكون إطار الفعل الجماعي تشخيصيًا من جهة، وإنذاريًا من جهة ثانية»(77).

وقد اتخذ ذلك الترسيخ مسارًا محددًا في تونس انطلق بالجامعة الصيفية الأولى للحركات الاجتماعية التي انتظمت في منطقة قُرْبة (23–25 أيلول/ سبتمبر 2016)، حيث بدأ تطوير أشكال تنسيق بين الحركات الاجتماعية من خلال تأسيس «التنسيقية الوطنية للحركات الاجتماعية بتونس»، إذ حضر أشغال الجامعة الصيفية مشاركات ومشاركون يمثلون حركات اجتماعية من مناطق القصرين وقفصة وسيدي بوزيد وقرقنة وجندوبة والقيروان ومدنين وقبلي وتطاوين وفرنانة وتوزر ... إلخ.

(74) المرجع نفسه، ص 104.

(75) Robert D. Benford & David A. Snow, «Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment,» *Annual Review of Sociology*, vol. 26, no. 1 (2000), p. 620.

(76) Lasse Lindekilde, «Discourse and Frame Analysis In–Depth Analysis of Qualitative Data in Social Movement Research,» in: Della Porta Donatella (ed.), *Methodological Practices in Social Movement Research* (Oxford: Oxford University Press, 2014), pp. 195–227.

(77) Ibid.

وفي وثائق المؤتمر الوطني الأول للحركات الاجتماعية (نابل 24–26 آذار/ مارس 2017) ما يدل على ترسيخ أطر الفعل الاجتماعي ترسيخًا موضوعيًا، في المعنى الاجتماعي التاريخي للكلمة، بعد أن انطلقت من التأطير التظلمي والاحتجاجي الذاتي، فقد جاء في الورقة التوجيهية للمؤتمر تأكيد بلورة «الفاعلين الاجتماعيين الجدد صيغ تعبئة وتنظم واحتجاج من خارج الأطر التقليدية المعروفة من أحزاب ونقابات ومنظمات». قاعدة ذلك «تمسّك الحركات الاجتماعية بخصوصيتها المطلبية والمجالية ورفضها الانصهار في صِيَغ مُعَمّمة». ويعني هذا ضرورة تحويل هذا الموقع المخصوص (ذاتي) إلى موقع ذي «شرعية» تاريخية اتخذ صيغة مؤتمر وطني للحركات الاجتماعية «يكون إطارًا للتعبئة والتواصل والتضامن والتقاطع بين مختلف الحركات»[78].

وفي هذا السياق التحضيري للمؤتمر تم تنظيم ورشات، منها ورشة «الحركات الاجتماعية والحقوق البيئية» (الاتحاد الجهوي للشغل بقابس، 12 آذار/ مارس 2017) و«اليوم التحضيري الإقليمي حول حركة المعطلين عن العمل ومطلب التشغيل» (الاتحاد الجهوي للشغل بالقصرين، 28 شباط/ فبراير 2017). ومن المهم الإشارة في هذا الإطار إلى تواتر تعابير محددَة يحضر فيها ضمير المتكلم الجمعي لتسمية الحركات من قبيل «اعتصام خدّمني بقفصة» (انطلق في 3 آذار/ مارس 2014) واعتصام «المعطلين القادمين سيرًا على الأقدام من قفصة إلى تونس» الذي دام أربعة أشهر و15 يومًا، و«اعتصام الكرامة» في جبنيانة لأمهات المعطّلين وزوجاتهم (انطلق سنة 2014، تخلله إضراب جوع دام 58 يومًا)، و«الحركة الاجتماعية بالمكناسي» التي انطلقت في 3 شباط/ فبراير 2016، ومنها تأسس اعتصام «هَرِمْنَا» المديد، ثم «العصيان المدني» (انطلق في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2016 وامتد أكثر من 40 يومًا)، وحملة «المكناسي تُقَاوِم».

في مثل هذا التأطير الذي ينطق بلسان الفاعلين يحضر الذاتي حضورًا هُوِياتيًا بارزًا. ولكن مَقُول الفاعلين الاجتماعيين لا يقتصر على مفرداتهم التظلمية والاحتجاجية، أي الموجهة ضد خُصومهم، بل فيها ما يتعلق بكيفية إدارتهم لفعلهم الإنجازي الجماعي، في نوعٍ من الذاتية المُنْعَكِسة على ذاتها. يقول سفيان النصري، معتصمٌ في منطقة الكامور وأحد أعضاء التنسيقية المشرفة عليه[79]: إن تنظيم خيام الاعتصام تم باعتمادِ مُشرفٍ على كل واحدة ويسمى «رئيس النقطة»، وهو مكلف بالاعتناء بخيمته وتنظيم الحياة اليومية، وأيضًا بالتنسيق بينها وبين بقية أعضاء التنسيقية. مواضيع النقاش تُطرح داخل التنسيقية التي تقرر الاجتماع، وتُعْلِم كل رؤساء النقاط، ويتم أخذ القرار بعد النقاش الذي يساهم فيه الجميع وعلى أساس التصويت والشفافية. وهو يقيم هذا الإنجاز الفعلي بكلماته «ليست سياسة تزعم، كلنا إخوة ولكن مع مراعاة النظام [...] وكل القرارات تعود للمعتصمين [...] التنسيقية تستشير

(78) وثائق المؤتمر الوطني للحركات الاجتماعية، أرشيف خاص بالمؤلف، وهو مجموعة من الوثائق تفضَّل بتسليمها لنا مسؤولو المؤتمر الوطني للحركات الاجتماعية التونسية والمنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية مشكورين.

(79) للاطلاع على تفاصيل الاعتصام (آذار/ مارس – تموز يوليو 2017) الذي شهده موقع إنتاج بترولي في الجنوب التونسي تخلله إيقاف للإنتاج ومواجهات مع قوات الأمن أدت إلى حالة وفاة، وتحليلًا لكيفيات تنظيم الاعتصام من الداخل وعلاقته بما يحيط به من واقع اجتماعي – سياسي، ينظر: السعيداني والغربالي؛ «اعتصام في قلب الصحراء»، موقع انكفاضة، شوهد في 2019/10/28، في: http://bit.ly/2WjfT7z

رؤساء النقاط، وهؤلاء يستشيرون المعتصمين الذين يتناقشون ويعبّرون عن آرائهم [...] نتشاور فيما بيننا ونُخْرجُوا بالراي الصالح»[80].

يمكن أن نلاحظ بوضوح أن هذا الخطاب الذاتي المنعكس على ذاته يأتي بكلمات تأطيرية تقترب كثيرًا من اللغة اليومية، فلا يبدو عليها التسييس، ولا تحضر فيها المفردات «التنظيرية». ولكنه ذاتي ذو ترابط مع خطاب موضوعي يُوازيه في الوجود؛ ذلك أن هذا التصوير متطابق بصفة حرفية تقريبًا مع تقييمات جاءت على ألسنة مناضلين – منظرين ضمن حملات وحركات متزامنة. وقد كنّا فصّلنا القول في مثال من أمثلة هذه التقييمات لدى تناولنا المناقشات الداخلية التي تمّت بين أعضاء حملة «مَانِيشْ مْسَامِحْ» (لَسْتُ غَافِرًا لَهُمْ) مثلًا[81]. ومما لاحظناه في تلك التقييمات أن في الحملة تأكيدَ تميز الإطار السياسي المبني بالأفقية والمرونة وتدوير المناقشات واعتماد الحسم بالتوافق وتأجيل الاختلافات وحلّها بالطرق الأقرب إلى الودية، وكان فيها لآلية «الجلسة العامة» دورٌ محوري. وقد أمكن لنا، انطلاقًا من ملاحظة هذا التقابل/ التناظر بين الذاتي والموضوعي في خطابات الحركات الاجتماعية التونسية الراهنة، أن نؤكد قضايا التشبيك النجمي[82] في كيفيات بناء أطر الفعل الجماعي الاحتجاجي والتظلمي ذات الوجود الموضوعي.

تسمح ملاحظة الترابط ذاتي – موضوعي بإعادة رسم السيرورة التاريخية التي ساعد على بلورتها المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية بعقده 3 مؤتمرات للهيئات القيادية للحركات الاجتماعية. وقد أكد المنتدى أنه قام بذلك «بناء على ما رَاكَمَتْه الحركة الاجتماعية، واستلهامًا من تجارب متنوعة في المقاومة والصمود عربيًا ودوليًا من أجل بناء شبكات دائمة للحركات الاجتماعية الميدانية وللحركات المدنية في القرى والمدن الكبرى والأحياء»، وكذلك «إيجاد محطات تعبئة تشاركية وميدانية وافتراضية وإعلامية محفزة للرأي العام» و«فكّ العزلة عن الحركات [...] من أجل الحرية والحقوق المدنية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والبيئية»[83].

(80) وردت جملة من أقوال المشاركين في اعتصام الكامور ضمن تحقيق قامت به شبكة انكفاضة، وقد استعملنا هذه الشهادات في: السعيداني والغربالي.

(81) اعتمدنا نصوصًا من بينها:

«Manich Msamah in Tunisia – Tra mobilitazione specifica e fondazione di un collettivo politico. Il racconto di un militante,» global project, 13/12/2017, accessed on 29/10/2019, at: http://bit.ly/31UMB0j

وقد أمدنا به مشكورًا الباحث مطاع أمين الواعر. وصيغته الفرنسية موجودة في:

«La Campagne 'Manich Msemah' en Tunisie entre la mobilisation ponctuelle et la fondation d'un collectif politique – Moutaa Amin Elwaer,» Nachaz, accessed on 29/10/2019, at: http://bit.ly/2MVxK17; Layla Riahi, «Manich Msamah: Retour critique sur un moment politique,» Nawaat, 9/2/2018, accessed on 29/10/2019, at: http://bit.ly/2MT67G0;

نص خاص لهندة الشناوي، إحدى ناشطات مانيش مسامح، بعنوان «Organisation horizontale de Manich Msamah nos idéaux et les défis de la pratique» وهو نص من 14 صفحة بي دي إف، موقع في 2018/2/8، وسمحت لنا مشكورة بالاطلاع عليه والاستفادة منه، مع التزامنا لها بعدم نشره؛ مطاع أمين الواعر، «مانيش مسامح: التقييم والآفاق»، نص من 20 صفحة على صيغة بي دي إف، موقع في 2018/1/6، وهو نص تقييمي داخلي أطلعنا عليه أحد أعضاء الحملة مع التزامنا له بعدم نشره. وكل هذه النصوص مشار إليها في: السعيداني والغربالي.

(82) ترجمة للريزومي، ونستقي الكلمة من اسم النجم وهو النبات الذي ينمو مسطحًا وأفقي التمدد في كل الاتجاهات مُوازيًا لسطح الأرض مع إمكانية انغراس أي عقدة في أي فرع من فروعه من جديد في الأرض.

(83) السعيداني والغربالي، ص 103.

من منظور هذا الترابط ذاتي – موضوعي، يمكن اعتبار هذه السيرورة مرورًا مما أسميه «التذْوِيت» إلى ما أسمّيه «المَوْضَعَة» كما شرحتهما في أول الدراسة. فبعد انعقاد الأيام التحضيرية للمؤتمر الأول للحركات الاجتماعية التونسية[84] تم التخطيط له على أن يشمل عروضًا للتجارب، وتحديدًا لنقاط القوة والضعف، وعلى الأخص للخروج من حالات الانعزال وردات الفعل. ولذا قرر المؤتمر أن ينشئ تنسيقية وطنية للحركات الاجتماعية، وقد «دعا المؤتمرون إلى ضرورة دعم التنسيقية الوطنية للحركات الاجتماعية، وتداولوا حول كيفية اختيارها وتمثيليتها، وأفضى الحوار إلى ضرورة أن تظل هذه التنسيقية متحركة ومفتوحة لجل النشطاء والممثلين عن الحركات الاجتماعية، مما يؤدي إلى إثرائها وتنوعها [...] وأكد المؤتمرون ضرورة ألّا يقتصر العمل على إنشاء التنسيقية الوطنية، بل يتوجب دعمه بتنسيقيات جهوية وإقليمية حسب خارطة الاحتجاجات»[85].

أما الورقة التمهيدية للمؤتمر الثاني للحركات الاجتماعية[86] فقد أكدت أن أهداف المؤتمر أربعة: «أولها تثبيت أسس التنسيقية الوطنية للحركات الاجتماعية كإطار أفقي للتنسيق والتضامن والتعبئة [...] ثانيها إعادة بناء الحزام الحقوقي والمدني الداعم للحركات الاجتماعية [...] ثالثها التقدم في [...] بلورة بدائل للتنمية [...] والنهوض بالجهات [...] رابعها ربط نضال الحركات الاجتماعية بنضال القوى الاجتماعية والوطنية الأخرى»[87].

تثبت هذه التفاصيل أن المرور من الذاتي إلى الموضوعي في كيفيات بناء الحركات الاجتماعية التونسية الراهنة تم من خلال فعل إنجازي تكفّل به فاعل اجتماعي تمكن، منطلقًا من تذويته تمثّلًا ما للعالم المعيش، من مَوْضَعَةِ حَرَكَتِهِ عبر توسيعاتٍ متواترة لأُطُر فعله ومراجعات متلاحقة لسياقات ذلك الفعل، وتكثيفٍ متزايد للعلاقات التضامنية التي تربطه بباقي الفاعلين الاجتماعيين. ونتيجة له تمثلت المَوْضَعَة في خلق إطارِ فعل اجتماعي ذي وجود موضوعي له صبغة مؤسسية يُمكن دراستها سوسيولوجيًا.

2. الداخلي – الخارجي

لقد سمحت لنا متابعة تحولات الحركات الاجتماعية التونسية خلال السنوات الأخيرة بملاحظة كيفيات الانتقال من التذويت إلى الموضعة، وهو ما جسّد أمامنا الترابط/ الانتقال مما هو ذاتي إلى ما هو موضوعي. وإنّ ما نركز عليه لاحقًا هو اختبار أحقية القول إن ذلك الترابط/ الانتقال يسمح بالإقرار بوجود ترابط/ انتقال مُوَازٍ من الداخلي إلى الخارجي في تناول الفعل/ الواقعة/ الظاهرة الاجتماعي(ة). فهل يمكن القول إن من أدوات التحليل السوسيولوجي لهذا الانتقال من الذاتي إلى الموضوعي في

(84) انعقد في قابس في آذار/ مارس 2017، ينظر: المرجع نفسه، ص 102.

(85) من قرارات المؤتمر، ينظر: المرجع نفسه، ص 104.

(86) الورقة التمهيدية لتقرير المؤتمر الثاني للحركات الاجتماعية، سوسة 30 و31 آذار/ مارس و1 نيسان/ أبريل 2018، يُنظر: المرجع نفسه، ص 103.

(87) المرجع نفسه، ص 104.

الفعل الاجتماعي، فَهْمه من خلال التناول العلمي الاجتماعي للذاتي بوصفه داخلًا وللموضوعي بوصفه خارجًا؟

لقد أثبتت مختلف أبعاد المثال الذي فحصناه أن الفاعلين الاجتماعيين (هنا مناضلو الحركات الاجتماعية التونسية) عاشوا (ولا يزالون) تجارب فريدة حددت تمثلاتهم للعالم الاجتماعي المعيش ولمواقعهم منه بحيث خَبِرُوا «طبيعته»، وشَهِدُوا واقع المظلومية الاجتماعية، وتبينوا مواضيع الاحتجاج، وجربوا معنى الالتزام السياسي ... إلخ. ومن المهم الإشارة هنا إلى أن روبيرت ميرتن (1944–)، إلى جانب فيبر وزيمل ودوركايم وغيرتز وغيرهم الذين عدنا إليهم، وَاجَهَ أيضًا هذه القضايا، ولكنه حسمها من منظور يختلف عن الذي سرنا فيه، حينما قال إن الاعتقاد في الداخلي يمكن أن يَرْقى فعلًا إلى مستوى المعتقد، إذ ليس من الضروري أن تكون أَسودَ كي تدرس قضية السود في أميركا، ولا امرأة كي تدرس قضايا المرأة، ولا أميركيًا لتدرس المجتمع الأميركي[88]. ولكن ما حاولنا القيام به هو تجاوز هذا الحل من منظور أن القضية تتعلق بسيرورة الانتقال مما سميناه «التذويت» إلى «الموضعة» جيئةً وذهابًا بين الداخلي والخارجي.

لنعد الآن إلى الشعار الذي انطلقنا منه: «التشغيل استحقاق يا عصابة السراق». إن ما وضعنا اليد عليه من تذويت يكتسب في هذا الشعار معناه الأعمق، من حيث هو تعيين للمواقع الاجتماعية لمختلف الفاعلين من خلال مقول الفاعلين الاجتماعيين ذواتهم. وقد وقفنا على تأكيد دوركايم لقضايا الحق بوصفه تنازعًا تفاوضيًا حول المواقع الاجتماعية من خلال ربطه بين الممارسة والتمثل لدى كل واحدٍ من أفراد المجتمع، وبين ما ينجم عن ذلك من مَوْجودات اجتماعية يسميها مؤسسات. إن إطلاق هذا الشعار هو نوع من الإسهام في التقعيد المعياري، إذ يتجه نحو الإلزام الاجتماعي باتباع قواعد سلوك محدد.

واستكمالًا لهذا وقفنا على ما يفيدنا به علم الاجتماع البراغماتي في إعادته الاعتبار إلى البعد المعياري للفعل. ويعني ذلك أن التحليل العلمي الاجتماعي لا يتغاضى عن الدوافع الأخلاقية التي في الفعل الإنساني، بحيث يكون مدعوًا إلى اعتبار حُجج الفاعلين على ما هي عليه. إن المنوال التحليلي لكل من لوك بولتانسكي ولوران تيفنو يُثمن القُدْرة على الإنجاز التي تكون لدى الفاعلين الاجتماعيين، في معنى استطاعتهم، تشكيل عالم مشترك، وتنسيق أفعالهم وتبريرها ... إلخ. وهذا هو الداخلي في الفعل الاجتماعي وهو ما يكون عالمُ الاجتماع مدعوًا إلى استكشافه خِبْريًا، حين يقف على الكيفية التي يضع بها الأفراد قدراتهم ومهاراتهم قيد الفعل الإنجازي.

خاتمة

كان أساس مشروع هذه الدراسة النظر في عمليات «التذويت» و«الموضعة» لفهم الحركات الاحتجاجية التونسية التي تحولت في النهاية إلى ثورة، وذلك بالتأكد من إمكانية الربط في التحليل

(88) Robert K. Merton, «Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge,» *American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 1 (July 1972), pp. 9–47.

السوسيولوجي بين نقطة انطلاق من الداخل ونقطة انطلاق من الخارج في آنٍ مَعًا. وكان الرهان على أن يسعفنا التأكد من إمكانية الربط بمتغيراتِ تحليلٍ سوسيولوجي يبرر ما يمكن أن نُسَميه ممارسة الأُلْفَة المُفَارِقَة. ونقصد بهذه التسمية أن «الألفة» تكون، في المثال الذي اعتمدناه، مع الخطاب التظلمي الاحتجاجي المُطالِب من خلال تفهّمه بوصفه خطاب فاعلين اجتماعيين، أي تَفَهمه بما هو، وبما ينطق به، وبما يعلن عن نفسه، وعن الناطقين به (داخلي). أما «المفارقة» فهي «مفارقة» تلك الألفة التي تكون بمَوْضَعة الخطاب ذاته وموضعة ما يتأسس عليه من فعلٍ في سياقه الاجتماعي التاريخي الموضعي (خارجي).

لقد كان اختبارنا لوجاهة الربط بين نقطتَي الانطلاق ولفاعليته التأويلية من خلال قدر تمكينه لنا بأن نلامس الأعماق التي يمتد نحوها مثل ما عاشته تونس، ولا تزال، خلال العشرية الأخيرة. وقد أخذنا ذلك على أنه مراجعة لأسس منظومة المعايير والقيم ذات العلاقة بالحق والعدالة والإنصاف، وهي القضايا التي تأكدت نزاعيتها فيما تتسم به دورة الاحتجاج الجارية في تونس من أثرٍ تاريخي ممتد. وقد قام ذاك الاختبار على مدى قدرة التذويت والموضعة على الاشتغال ضمن مسارٍ تفاعلي مُنْتِجٍ للفعل/ الظاهرة، تفاعلًا يتضمن التعالق الاجتماعي التاريخي بين الفردي – الجماعي، والذاتي – الموضوعي، والشخصي – العمومي، والضَيّق – الواسع، والخصوصي – العام، والمحلي – الكوني ... إلخ، وهو ما نسميه معضلة «الألفة المفارقة».

المراجع References

العربية

ابن خلدون، عبد الرحمن. **المقدمة**. تونس: الدار التونسية للنشر، 1993.

الأفغاني، جمال الدين. **الآثار الكاملة**. تحقيق سيد هادي خسرو شاهي. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2002.

جزاع، طه. **يوتوبيا: جدل العدالة والمدينة الفاضلة من أفلاطون إلى ابن خلدون**. بغداد: الأنس للطباعة والنشر، 2011.

حمودي، عبد الله. «الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية: خطوة في طريق تأسيس خطاب أنثروبولوجي مستقل». **مجلة عمران**. مج 5، العدد 19 (شتاء 2017).

دو ساردون، جون بيار أوليفيي. «الداخلي». ترجمة الحبيب درويش. **مجلة عمران**. مج 5، العدد 19 (شتاء 2017).

دياب، شبيب ومارلين نصر وساري حنفي (محررون). **الانتفاضات العربية: مقاربات سوسيولوجية ومقارنات جغرافية**. بيروت: دار الفارابي، 2014.

دياني، مراد. **حرية – مساواة – اندماج اجتماعي: نظرية العدالة في النموذج الليبرالي المستدام**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

ديلتاي، فلهلم. **إقامة العالم التاريخي في علوم الروح**. ترجمة وتقديم فتحي أنقزو. مراجعة محمد محجوب. سلسلة ديوان الفلسفة. تونس: دار سيناترا؛ المركز الوطني للترجمة، 2015.

رحاحلة، حازم. «مراجعة كتاب: تفكيك الاشتراكية العربية». **مجلة عمران**. مج 6، العدد 24 (ربيع 2018).

رولز، جون. **العدالة كإنصاف: إعادة صياغة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. مراجعة ربيع شلهوب. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

زهري، خالد. «العدالة والسعادة: مقاربة لمفهوم المجتمع الفاضل بين النورسي والفارابي والترمذي». **النور للدراسات الحضارية والفكرية**. السنة 8، العدد 15 (كانون الثاني/ يناير 2017).

زين الدين، الحبيب استاتي. «الفعل الاحتجاجي في المغرب وأطروحة الحرمان: في الحاجة إلى تنويع المقاربات التفسيرية». **مجلة عمران**. مج 6، العدد 22 (خريف 2017).

________. «الممارسة الاحتجاجية بالمغرب: دينامية الصراع والتحول». **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية**. مج 5، العدد 19 (شتاء 2017).

السعيداني، منير. «من الدولة ما بعد الاستعمارية إلى دولة الرعاية الاجتماعية المستقلة الديمقراطية العادلة؟ المفاوضة التاريخية الاجتماعية لمآلات التغيير في تونس». **مجلة عمران**. مج 3، العدد 10 (خريف 2014).

________. «التغير الاجتماعي والتحول السوسيولوجي في العالم العربي». **ذوات**. العدد 50 (أيلول/ سبتمبر 2018).

السعيداني، منير وفؤاد الغربالي. **الحركات الاجتماعية في تونس: السياقات، الفاعلون، الأفعال، وسيناريوهات التطور المحتملة**. تونس: المنتدى التونسي للحقوق الاقتصادية والاجتماعية، 2018.

سيف الدولة، عصمت. **أسس الاشتراكية العربية**. القاهرة: الدار القيمة للطباعة والنشر، 1965.

العطري، عبد الرحيم. **الحركات الاحتجاجية بالمغرب: مؤشرات الاحتقان ومقدمات السخط الشعبي**. تقديم إدريس بنسعيد. دفاتر وجهة نظر 14. الرباط: منشورات دفاتر وجهة نظر، 2008.

________. «سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية». **إضافات**. العدد 13 (شتاء 2011).

عمارة، محمد. **الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين**. القاهرة: دار الشروق، 1988.

الغزالي، محمد. **الإسلام المفترى عليه بين الشيوعيين والرأسماليين**. ط 4. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

________. **الإسلام والمناهج الاشتراكية**. ط 4. القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2005.

قطب، سيد. **العدالة الاجتماعية في الإسلام**. القاهرة: دار الشروق، 1995.

القضاعي، أبو عبد الله محمد بن سلامة. **مسند الشهاب**. تحقيق حمدي بن عبد المجيد السلفي. ط 2. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1986.

كلفت، خليل (تحرير). **خارطة اليسار العربي: تونس – مصر – اليمن – السودان – المغرب – الجزائر**. تونس: روزا لوكسمبورغ – مكتب شمال أفريقيا، 2014.

ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي. تقديم عزمي بشارة. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

محمد، محمد عثمان. **العدالة الاجتماعية الدستورية في الفكر الليبرالي السياسي المعاصر: بحث في أنموذج جون رولز**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

المخزومي، محمد باشا. **خاطرات جمال الدين الأفغاني الحسيني الأفغاني وفيها مجمل آرائه وأفكاره ومرتآه في أهل الشرق والغرب أخلاقًا وسياسةً واجتماعًا**. بيروت: المطبعة العلمية، 1931.

النورسي، بديع الزمان سعيد. **كليات رسائل النور**. ترجمة إحسان قاسم الصالحي. القاهرة: شركة سوزلر للنشر، 1992.

هلال، جميل. **إطلالة أولية على اليسار في المشرق العربي**. رام الله: روزا لوكسمبورغ، 2014.

الأجنبية

Amat, Matthieu. «‘La Grâce de l’esprit objectif’: Philosophie de la culture et ontologie de l’esprit chez Georg Simmel.» *Philonsorbonne*. vol. 7 (2012–2013).

Benford, Robert D. & David A. Snow. «Framing Processes and Social Movements: An Overview and Assessment.» *Annual Review of Sociology*. vol. 26, no. 1 (2000).

Boltanski, Luc. *L’Amour et la justice comme compétences: Trois essais de sociologie de l’action*. Paris: Métailié, 1990.

Boltanski, Luc & Laurent Thévenot. *De la justification: Les Économies de la grandeur*. Collection NRF Essais. Paris: Gallimard, 1991.

Brown, David K. «Interpretive Historical Sociology: Discordances of Weber, Dilthey and Others.» *Journal of Historical Sociology*. vol. 3, no. 2 (June 1990).

Burger, Thomas. «Droysen and the Idea of Verstehen.» *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. vol. 14, no. 1 (January 1978).

Canto–Sperber, M. *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*. Paris: PUF, 2001.

Colliot–Thélène, Catherine. «Individu et individualisme chez Georg Simmel, au prisme de Durkheim et de Weber.» *Sociologie et sociétés*. vol. 44, no. 2 (Automne 2012).

Donatella, Della Porta (ed.). *Methodological Practices in Social Movement Research*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Dubard, Claude. «La Méthode de Marcel Mauss.» *Revue française de sociologie*. vol. 10, no. 4 (1969).

Duclos, Alexandre. «Sociologie de l'inconscient collectif, du rassemblement à l'émeute.» *Cahiers de psychologie politique*. no. 18 (Janvier 2011).

Durkheim, Émile. *Textes 1: Éléments d'une théorie sociale*. Collection Le sens commun. Paris: Éditions de Minuit, 1975.

Freund, Julien. «De Max Weber à Georg Simmel.» *Simmel Newsletter*. vol. 1, no. 1 (Summer 1991).

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York: Basic Books, 1973.

________. *Local Knowledge: Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York: Basic Books, 1976.

Gonthier, Frédéric. «Weber et la notion de 'compréhension'.» *Cahiers internationaux de sociologie*. vol. 1, no. 116 (2004).

________. *La Lutte pour la reconnaissance*. Collection Passages. Paris: Cerf, 2000.

Honneth, Axel. «Anerkennung als ideologie.» *WestEnd*. vol. 1, no. 1 (2004).

Mauss, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1970.

Merton, Robert K. «Insiders and Outsiders: A Chapter in the Sociology of Knowledge.» *American Journal of Sociology*. vol. 78, no. 1 (July 1972).

Nachi, Mohamed. «Au fondement de la sociologie pragmatique éléments pour comprendre un 'style' sociologique.» *Esprit Critique*. vol. 28 (Mai 2018).

Papilloud, Christian. «Simmel, Durkheim et Mauss: Naissance ratée de la sociologie européenne.» *Revue du MAUSS*. vol. 2, no. 20 (2002).

Renault, Emmanuel. *Mépris social: Éthique et politique de la reconnaissance*. Collection Poches de résistance. Paris: Éditions du Passant, 2000.

________. *L'Expérience de l'injustice: Reconnaissance et clinique de l'injustice*. Paris: La Découverte, 2004.

________. «La Reconnaissance au cœur do social.» *Sciences Humaines* (Juin 2006).

________. *Souffrances sociales: Philosophie, psychologie et politique*. Paris: La Découverte, 2008.

________. *Reconnaissance, conflit, domination*. Paris: CNRS Editions, 2017.

Rogers, Mary F. *Sociology, Ethnomethodology, and Experience: A Phenomenological Critique*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

Simmel, Georg. *La Forme de l'histoire et autres essais*. K. Winkelvoss (trad.). Collection Le Cabinet des lettrés. Paris: Gallimard, 2004.

________. *Philosophische Kultur*. Frankfurt: Zweitausendeins, 2008.

________. *Les Grandes villes et la vie de l'esprit. Suivi de «Sociologie des sens»*. J.–L. Vieillard–Baron & F. Joly (trad.). Paris: Payot, 2013.

Tarot, Camille. «Problématiques maussiennes de la personne.» *Cahiers internationaux de sociologie*. vol. 1, no. 124 (2008).

Tétaz, Jean–Marc. «'Sens objectif': La Fondation de l'interprétation du sens dans l'agie social dans une théorie philosophique du sens.» *Archives des sciences sociales des Religions*. no. 127 (Juillet–Septembre 2004).

Weber, Max. *Wirtschaft und gesellschaft: Grundriss der verstehenden soziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1922.

Weber, Max & Dirk Käsler. *Schriften 1894–1922*. Stuttgart: Kröner, 2002.

فؤاد أعراب | Fouad Aarab*

التدبير الطبي والأسري لوصم التوحد في مدينة القنيطرة المغربية: من الإنكار إلى الاعتراف

Medical and Family Management of Autism Stigma in the Moroccan City of Kenitra: From Denial to Recognition

ملخص: تعتمد هذه الدراسة، التي تستلهم نموذج إرفنغ غوفمان للوصم الاجتماعي، بحثًا كيفيًا، يروم استكشاف تجربة الوصم في روايات عشرين أسرة شاركت في ورشات تكوين ولقاءات توعوية نظّمتها جمعية «نسمة للتوحد» في مدينة القنيطرة المغربية خلال الفترة حزيران/ يونيو 2018 – نيسان/ أبريل 2019 حول أبنائها المصابين بالتوحد الذين يخضعون لمتابعة طبية وسيكولوجية من مهنيي الصحة. وإذا كان المنظور الاختزالي للوصم الاجتماعي يُسنِد إلى الأشخاص الموصومين وضعية الضحايا المحكوم عليهم بالشعور الأبدي بالذنب، فإن تحليل المعطيات الميدانية يبرز أن البنى الطبية والجمعوية تمنح الأولياء فرصة اكتشاف الخطابات الطبية والسيكولوجية والحقوقية، وهو ما يتيح لهم الإفصاح العلني عن الهوية المختلفة لأبنائهم، وإعادة بناء السلوكات التوحدية على أساس التنوع العصبي الإنساني. هكذا تجتاز الأسر ثلاث مراحل في سياق بلورتها لاستراتيجيات تدبير الوصم الاجتماعي: الإنكار، والمقاومة، والاعتراف.

كلمات مفتاحية: وصم، تدخل، تكفل، تعبئة، اختلاف.

Abstract: This paper, with reference to the social stigma model suggested by Erving Goffman, presents qualitative research exploring the experience of stigmatization in accounts from twenty families who participated in training workshops and awareness meetings organized by the Nasma Autism association. These workshops took place the city of Kenitra during the period June 2018 – April 2019 and centered on autistic children undergoing medical and psychological follow–ups by health professionals. If the reductive perspective of social stigma attributes the status of victims condemned to an eternal sense of guilt to stigmatized persons, the analysis of field data highlights that medical and associative structures give parents an opportunity to discover medical, psychological, and legal discourses. This allows them to publicly disclose the different identity of their children, and to rebuild autistic behaviours based on human neurological diversity. Thus, families pass through three stages in the context of their elaboration of strategies for managing social stigma: denial, resistance, and acknowledgement.

Keywords: Stigma, Intervention, Guardianship, Mobilisation, and Difference.

* باحث دكتوراه في قسم علم الاجتماع في كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة، المغرب.
PhD candidate in Sociology, faculty of Letters and Humanities, Ibn Tofail University, Kenitra, Morocco.

مقدمة

يُعد اكتشاف علامات التوحد لدى الطفل منعطفًا حاسمًا في حياة الأسرة. وبالنظر إلى كون إعاقة التوحد، على المستوى السوسيوثقافي، وصمًا يُربط غالبًا بالهذيان، فإنها تسائل الأنماط المعتادة للتنشئة الاجتماعية، وتثير مخاوف لدى الأولياء حول اللايقين الذي يلقي بثقله على مستقبل الطفل. وتزداد مسألة رعاية شخص توحدي تعقيدًا، خاصة في المجال الحضري، حيث تتعرض بنى التضامن التقليدية (ولا سيما الأسر الممتدة) تدريجيًا للتراجع بتأثير التحولات السوسيو - اقتصادية والسوسيوثقافية العميقة التي تفرز أنواعًا جديدة من دوائر الدعم (جمعيات ومراكز إعادة التأهيل)؛ إذ تعد هذه الأخيرة مواقع بديلة لانبثاق روابط اجتماعية جديدة، تتيح لأولياء الأشخاص التوحديين اقتسام التجارب، والتعبئة الجماعية حول قضية التوحد.

تقارب الورقة سيرورة تدبير أسر الأطفال التوحديين للوصم الاجتماعي المقترن بالتوحد، بوصفه اضطرابًا عصبيًا - نمائيًا يصيب طفلًا واحدًا من بين 160 طفلًا في العالم(1). تسبب علامات التوحد، التي تظهر قبل الشهر الثلاثين من عمر الطفل، اختلالات كبيرة في العلاقات الاجتماعية؛ بسبب غياب، أو عدم ملاءمة اللغة المستعملة والاستجابات الغريبة والهوسية للبيئة المحيطة. في ظل هذه الوضعية، تواجه الأسر تحديات، سواء داخل الفضاء المنزلي تتعلق بنمط التنشئة الاجتماعية ونوع الرعاية الملائمة، أو في الفضاءات والمؤسسات العامة بسبب السلوكات الغريبة للطفل التوحدي غير المتلائمة مع المعايير الاجتماعية السائدة، فضلًا عن نقص في معرفة عامة الناس بالتوحد وأعراضه، ولا سيما في ظل غياب علامة جسدية بارزة، وهو ما يعرّض الأسر في معظم الأحيان للوصم الاجتماعي Stigmatisation sociale.

إن الوصمة Stigmate علامة يسم بها المجتمعُ الفرد، عندما يخرق الأخير حدود ما يعتبره الضمير الجمعي حالة سوية. وتزداد المسألة تعقيدًا في حالة إعاقة التوحد التي تحمل علامات غير بارزة؛ فالناس في كل بقاع العالم، كما يقول ريتشارد غرينكر المتخصص بأنثروبولوجيا التوحد، يميلون إلى إصدار أحكام أخلاقية على الإعاقات والأمراض التي ليس لها علامات جسدية واضحة، فيشعر المعاق بأنه، علاوة على كونه سجين إعاقته، يتم تجنبه أو إسكاته أو فضحه(2).

ويترتب على ذلك أن أولياء الأشخاص المصابين بالتوحد كإعاقة غير بارزة يعانون أكثر من أولياء الأشخاص المصابين بإعاقات بدنية بارزة، ولا سيما في المؤسسات والفضاءات الحضرية. أمام هذه المشكلات، تجد الأسر نفسها مجبرة على تبنّي عدة استراتيجيات لمواجهة الإكراهات المرتبطة برعاية طفل توحدي. بناء على ما سبق، نتساءل عن الكيفية التي تدبر بها هذه الأسر وصمة إعاقة التوحد. يتعلق الأمر كذلك بفحص الدور الذي يؤديه المتدخلون، على اختلافهم، ولا سيما مهنيي الصحة والفاعلين الجمعويين، في التكفل بالأشخاص التوحديين، وتغيير التمثلات الاجتماعية للوالدين حول

(1) «اضطرابات طيف التوحد»، منظمة الصحة العالمية، 7/11/2019، شوهد في 20/5/2019، في: http://bit.ly/2QbOBNE

(2) Roy Richard Grinker, *Unstrange Minds: Remaping the World of Autism* (New York: Basic Books, 2008), p. 69.

التوحد، وتوفير فضاء جديد للاعتراف بالاختلاف العصبي. فكيف تُطوّر الأسر بعض الاستراتيجيات في تدبير الوصم الاجتماعي، ومواجهة الأحكام النمطية المقترنة بالسلوكات التوحدية؟ وما الدور الذي يؤديه الخطاب الطبي - السيكولوجي، والتأطير الجمعوي، في إعادة بناء الأسرة مفهوم الإعاقة، والمصالحة مع تجربة التوحد؟

أولًا: التناول السوسيولوجي لوصم الإعاقة وسيرورة تدبير مفاعيله

1. نموذج غوفمان للوصم الاجتماعي

صاغ إرفنغ غوفمان (1922–1982)، في ستينيات القرن الماضي، مفهوم الوصم الذي أصبح مفهومًا مركزيًا في أبحاث علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا حول الصحة والمرض والإعاقة، بحيث وظف رائد مدرسة شيكاغو هذا المفهوم في دراسة الحقول التقليدية للمشكلات الاجتماعية، كالانحراف الاجتماعي، والجريمة، والعلاقات الإثنية؛ بهدف تطوير منظور تحليلي لوضعية الأشخاص الموصومين[3].

لقد سعت الدراسات السوسيولوجية للبحث عن التأثيرات المحتملة للوصم في الأفراد، وطرق تدبير الأسر لردات الفعل السلبية، وقاربت التمثلات الاجتماعية للاختلاف السلبي (الانحراف عن القواعد والمعايير)، واقترانها بردات الفعل الاجتماعية السلبية (الوصم)، الأمر الذي تكون له تداعيات على مستوى بناء المعاني الرمزية للإعاقة[4]. يجسّد الوصم الجانب التطبيقي من سوسيولوجيا نظام التفاعل لدى غوفمان؛ إذ يفرز التفاعل أشكالًا من الأعطاب الاجتماعية التي تخلق صعوبات لدى فئات اجتماعية مختلفة (كالمعاق، والأصم، ومدمن الكحول، وعضو أقلية إثنية ... إلخ) تجد نفسها عرضة للوصم في وضعيات اجتماعية ومحرومة من القبول الاجتماعي[5].

إن الجماعات، كما يقول هوارد بيكر، تخلق الانحراف من خلال وضع القواعد التي يعدّ خرقها انحرافًا، وتطبيقها على أشخاص معينين، ووسمهم بالخارجين على القانون. وفق هذا المنظور، ليس الانحراف خصيصة لصيقة بفعل يصدر من الشخص، بل نتيجة لتطبيق الآخرين قواعد وعقوبات على الشخص المذنب[6]. ينطبق هذا الأمر على إعاقة التوحد التي لا توجد، على غرار كل الاضطرابات، خارج الثقافة، ما دامت الثقافة هي التي تَعتبر أمرًا ما غير سوي أو خاطئًا، فتسميه وتتخذ منه موقفًا؛ فكل الثقافات تستجيب للأمراض والإعاقات بطرق مختلفة[7].

(3) Greg Smith, *Erving Goffman*, Collection Key Sociologists (London: Routledge, 2006), p. 69.

(4) Erving Goffman, *Stigmate: Les Usages sociaux des handicaps*, Alain Kihm (trad.), Collection Le Sens commun (Paris: Editions de Minuit, 1975), p. 158.

(5) Smith, p. 84.

(6) Howard S. Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (New York: The Free Press, 1973), pp. 8–9.

(7) Grinker, pp. 11–12.

وبعبارة أوضح، يعدّ الوصم شكلًا من الانحراف عن نماذج معيارية خاصة، وما دامت هذه المعايير موضوعة من جماعات تحتل مرتبة أعلى وتمتلك سلطة وضع النماذج السلوكية، فإنها تصنف الأفراد المنحرفين (أو الجماعات) غرباء Outsiders، وتعاملهم معاملة منتهكي معايير يحملون أعراضًا لأعطاب في الحياة الاجتماعية، وبذلك يصير الوصم مركز هوية فرد يُنظر إليه على أنه حامل لصفاتٍ تُقيَّم سلبيًا في مجتمع يثمن الصحة والجمال والاستقلالية[8]. ويزداد الأمر تعقيدًا في علاقته بالتوحد، بوصفه إعاقة حمالة أوجه واصمة؛ بسبب الطبيعة المزعجة للأعراض التوحدية، مقابل الصورة الجسدية العادية للأطفال التوحديين، وغياب المعرفة الكافية لدى عامة الناس بطبيعة التوحد.

لكن، وبينما يُعدّ الوصم نموذجًا ملائمًا لوصفٍ ما يقع على الأفراد المعاقين في أثناء التفاعلات الاجتماعية، فإن الاهتمام النظري لغوفمان، وفق عالم الاجتماع البريطاني مايك أوليفر، لا يغادر الواقعة الإمبيريقية، ويسلط الضوء على لقاءات سريعة تجمع الموصومين مع الأسوياء في تجمعات غير مركّزة. ويبدو نموذج غوفمان أقل اهتمامًا بجهد المعاقين (أو المرضى) لنزع الوصم في التجمعات الدائمة، وخاصة في الإطارات الاجتماعية، حيث يعيشون معًا في تفاعلات مستمرة، ويستطيعون تطوير ثقافة فرعية، ومعايير وأيديولوجيا خاصة بهم[9].

2. الأسرة وتدبير الوصم الاجتماعي

طوّر بروس لينك وجو فيلان نموذجًا مندمجًا، أتاح فهم السيرورة المعقدة للوصم؛ بحيث تكون المجموعة الموصومة في وضعية دونية، مقارنة بالمجموعة الواصمة اجتماعيًا واقتصاديًا وسياسيًا. ووفق الباحثَين، من اللازم التقاء خمسة عناصر، باعتبارها شرطًا لتحقق وضعية لاتكافؤ السلطة المميزة للوصم. أولها وضعُ الأفراد فوارق Distinctions بينهم، بحسب الاختلافات الموضوعة اجتماعيًا، وهو ما ينتج «الوصم»؛ بعد ذلك، وبحسب المعتقدات الثقافية للمجموعة المهيمنة، تُسنَد خصيصة سلبية إلى هذا الوصم، وهو ما ينتج الحكم النمطي (مثلًا: الطفل التوحدي أقل ذكاء من الآخرين)؛ ثم يُعزَل الأشخاص المعرضون للحكم الجاهز داخل فئات مختلفة عن المجموعة المهيمنة (مثلًا: لسنا متخلفين عقليًا مثلهم)؛ ويتعلق العنصر الرابع بفقدان الأشخاص الموصومين للمكانة الاجتماعية (مثلًا: بما أن الأشخاص التوحديين أقل ذكاء، فهم غير قادرين على التمدرس)؛ وأخيرًا، التمييز Discrimination الناتج من الوصم الذي يولّد وضعية التفاوت الاجتماعي (صعوبة ولوج التوحديين الفضاءات والمؤسسات العمومية)[10].

وإذا كان الوصم عبارة عن «وضعية فرد يعرضه شيء ما للتبخيس، ويمنعه من أن يكون مقبولًا قبولًا تامًا

(8) Marco Buljevac, Majdak Marijana & Leutar Zdravka, «The Stigma of Disability: Croatian Experiences,» *Disability and Rehabilitation*, vol. 34, no. 9 (May 2012), p. 226.

(9) Micheal Oliver, *The Politics of Disablement* (London: Macmillan Education, 1990), p. 66.

(10) Bruce G. Link & Jo C. Phelan «Conceptualizing Stigma,» *Annual Review of Sociology*, vol. 27, no. 1 (2001), p. 367.

من المجتمع»[11]، فهو نوع من «الإقصاء الاجتماعي» الناتج من سيرورة اجتماعية علائقية، توجد في منعطف ثلاثة أنماط من الهويات المحددة عند غوفمان:

• الهُوية الاجتماعية، وهي مجموع الطرق اليومية التي يتم بها تعريف هوية الأفراد وتصنيفها.

• الهوية الشخصية، وهي مرتبطة بالبيوغرافيا الشخصية للفرد.

• الهوية الذاتية، وهي المعنى الذاتي الذي يضفيه الفرد على ذاته نتيجة تجارب مختلفة.

يمكن كل واحدة من هذه الهويات أن تتضرر بالوصم الذي ينتج من وجود تناقضات بين هوية الفرد المفترضة وهويته الحقيقية، بحيث إن عنصرًا من الهوية الشخصية (إعاقة جسدية أو علامات التوحد ... إلخ) يعمل على خلخلة «الهوية الاجتماعية المفترضة» Identité Sociale Virtuelle، أي الدور المنتظر تقمصه من الآخرين، فيبخس الشخص أو أسرته بعد انكشاف هويتهم الاجتماعية الحقيقية؛ أي ما صاروه فعليًا في أعين عموم الناس. تُنتج هذه السيرورة تداعيات مضرة بـ «هويتهم الذاتية»، أي ما يشعرون به إزاء ما هم عليه بعد انكشاف هويتهم الحقيقية[12].

يُوظَّف الوصم الاجتماعي لوصف شعور الأولياء بالعار والإقصاء الاجتماعي، ولا سيما أن الوصم الاجتماعي، كما يبين ديفيد غراي، هو إحدى الصعوبات التي تختبرها أسر الأشخاص المعاقين في أثناء اللقاءات العمومية، حيث غالبًا ما تكون ردة فعل الجمهور نمطية وسلبية[13]. في الواقع يعاني الأولياء «وصمة الترابط» Stigmate de Courtoisie التي يُقصد بها أن أعضاء الأسرة يختبرون الوصم الاجتماعي؛ بسبب انتسابهم إلى الشخص الموصوم، وليس بسبب إحساسهم بوجود خصائص ذاتية[14]. فالأشخاص الذين يتحملون وصمة الترابط، أي أولئك الذين ينظر إليهم الآخرون على أنهم يمتلكون هوية مسلوبة Identité Spoliée؛ لأنهم يقتسمون مع أشخاص موصومين النسب، يوجدون في وضعية غامضة في المجتمع. إنهم «أسوياء»، لكنهم في الوقت نفسه «مختلفون»، ووضعيتهم السوية جلية من خلال إنجازاتهم التي تترجمها الأدوار الاجتماعية المتعارف عليها، لكن اختلافهم يكون بارزًا بروزًا عرضيًا لحظة ارتباطهم بالموصومين، في أثناء لقاءاتهم مع الأسوياء[15].

وبسبب الانتساب الطبيعي إلى وصمة الترابط، يمتلك أولياء الفرد الموصوم مجموعة من الخيارات المتاحة أمامهم للتحكم في المعلومات؛ فالفرد الذي يكون موضوعًا لوصمة الترابط يحمل هوية بيوغرافية مسلوبة، بربطها بالفرد الموصوم فحسب، وهو ما يعني أن عضو الأسرة يمتلك خيار «المرور»

---

(11) Goffman, p. 7.

(12) Ibid., pp. 73–74, 127–128.

(13) David Gray, «Perceptions of Stigma: The Parents of Autistic Children,» *Sociology of Health and Illness*, vol. 15, no. 1 (1993), p. 103.

(14) Ibid., p. 104.

(15) Arnold Birenbaum, «On Managing a Courtesy Stigma,» *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 11, no. 3 (1970), p. 196.

في بعض السياقات مادامت لم تُعرف حقيقة انتسابه إلى العموم[16]. ويمتلك أفراد الأسرة أيضًا خيارات تتعلق بارتباطهم بمجموعات، كالمدارس ومراكز الدعم الأسري التي تجعل وصمة الترابط أشد بروزًا. وفي هذا السياق يؤكد أرنولد برنبوم أن أولياء الأشخاص الموصومين يمكنهم أن يجتازوا مراحل يصبحون فيها قادرين على تحمل عبء وصمة الترابط في لحظات معينة بدل لحظات أخرى. ووفق هذا المنظور، ينتمي أولياء الأشخاص المعاقين إلى فئة «القابلين لفقدان الصدقية» Discréditables بدل «الفاقدين للصدقية» Discrédités[17].

3. الفعل الجمعوي والبناء الأسري للتوحد بوصفه اختلافًا

ليست علاقة الأسر بالوصم الاجتماعي ثابتة؛ فسيرورة اكتشاف التوحد، ثم تشخيصه والبحث عن علاج، والمشاركة في ورشات تكوينية، وبناء معرفة طبية، وحضور لقاءات توعوية، يدفع جميعها إلى إجراء تعديلات منتظمة في تمثلات الأسر، ويمنحها القدرة على مقاومة الوصم الاجتماعي من خلال استثمار المعرفة الطبية؛ لشرح سلوك الطفل التوحدي في الفضاءات العامة، أو تجاوز الوصم بالدفاع عن الاختلاف والتنوع العصبي، من خلال تفعيل ما روكم من تكوين في المجال الجمعوي.

وفي السياق نفسه، يمكن القول، تبعًا لتحليل فيليب مانين لسيرورة تدبير الوصم، إن أسر الأطفال التوحديين تتبنى ثلاث استراتيجيات متتالية: الإخفاء، بوصفه حلًا أوليًا في البيت، ما دام الوصم يهدد الأطفال التوحديين بالإقصاء الاجتماعي. تعقبه استراتيجية ثانية، وهي التغطية، بما هي وسيلة للمرور داخل جماعة ما، من خلال تفسير تصرفات الطفل وفق ما هو منتظر من الآخرين، أو العمل على تعديل سلوكه وفق المعايير السلوكية السائدة. واستراتيجية ثالثة أخيرة تتمثل في البوح والإفصاح عن إعاقة الطفل من خلال الكشف عن علامات الوصم في وضعيات اجتماعية[18]، تتيح الحديث عن التوحد بوصفه اختلافًا إنسانيًا.

وعلى النقيض من التمثل الشائع الذي يعتبر الأشخاص المعاقين يحملون اختلافًا سلبيًا، سعت الأسر لرفع تحدي نشر منظور جديد لإعاقة التوحد؛ إذ رفضت الادعاءات التي تصف الأشخاص التوحديين بالسلبية والضعف والتبعية، وباشرت مرافعاتها في إطار نشاط سياسي، أتاح الحصول على تنازلات لمطالبها[19].

رأى علماء الاجتماع، عامةً، في مشكلات الإعاقة والوصم نوعًا من الانحراف الشخصي؛ إذ لا تترك غالبية التصورات المهيمنة للانحراف هامشًا للمنحرف للانخراط الجماعي من أجل ابتكار الهوية. إن هذا الفهم نابع من التركيز الغوفماني على «المؤسسات الكلية»؛ حيث يكون الموصومون ملزمين

(16) Gray, pp. 104–105.

(17) Birenbaum, p. 196.

(18) Philippe Manning, *Erving Goffman and Modern Sociology*, Collection Key Contemporary Thinkers (Simi Valley, CA: Polity Press, 1992), pp. 98–99.

(19) Joan Susman, «Disability, Stigma and Deviance,» *Social Science & Medicine*, vol. 38, no. 1 (1994), p. 19.

بقبول الهويات المفروضة عليهم من تلك المؤسسات، وحيث يوجد هامش ضئيل للتفاوض مع الموظفين؛ لذلك تركز فرضية السلبية على «تقمص دور الضحية»، وعلى التزام أيديولوجي للموصوم إزاء «المضطهد»[20].

صحيح أن غوفمان يعتبر أن الأشخاص الموصومين ليسوا ضحايا عاجزين، بل خبراء استراتيجيين، ومخادعين يشاركون في «التحكم في المعلومات» و«تدبير التوتر»، إلا أن استراتيجيات الشخص الموصوم تظل مناورات دفاعية ما دام ينخرط، في نهاية المطاف، في تعريفات «الأسوياء»، ويبقى تحت رحمة اليد الخفية للآخرين. فما يتغافل عنه غوفمان هو أن المعاقين والأسر الناشطة سياسيًا واعون ومتأثرون بتصورات الآخرين حول هويتهم؛ لذا فهم يقاومون استبطان تعريفات العجز والسلبية في تصورهم للذات المعاقة[21].

وعلى النقيض من ذلك، بيّنت دراسات كثيرة في العلوم الاجتماعية أن المعرفة الطبية ساهمت في مقاومة أصناف كثيرة من الوصم الاجتماعي، لحقت بأسر الأشخاص التوحديين، ولا سيما نظرية «الأم الثلاجة» المهينة التي ذاع صيتها خلال ستينيات القرن الماضي، وأقرت بأن التوحد يحدث بسبب «الأم الثلاجة» الباردة عاطفيًا، والأب الضعيف الغائب عن منزله [22]، وأفلحت في بناء موقع للذات التوحدية، بوصفها ذاتًا متميزة ومختلفة أنطولوجيًا[23]. تبين كيلي راسفيري وديبرا سكينر في هذا السياق أن الخطابات البيوجينية أصبحت الإطار الجديد الذي تُبنى داخله «الحالة السوية» للمختلف؛ إذ انخرطت الأسر انخراطًا فاعلًا في الخطابات الجينية؛ من أجل خلق معانٍ جديدة للصحة والجسد، وتغيير الهويات، وإعادة بناء مفهومي الأسرة والجماعات[24].

ومن زاوية أخرى، تؤدي جماعات الدعم دورًا مركزيًا في هذا الإطار، فقد دافعت عن السببية البيوجينية Etiologie Biogénique للتوحد، منافحةً عن الأساس البيولوجي لسلوك الطفل التوحدي، الأمر الذي كانت له آثار إيجابية، منها تخليص الأسر من الذنب والعار. وتبين بريجيت شاماك في هذا الصدد كيف يمكن أن تتحول هذه الجماعات إلى إطارات سياسية فاعلة وناشطة في مجال الترويج للتفسيرات البيوجينية لاضطراب الطيف التوحدي، بوصفه اختلافًا وليس مرضًا، داخل سياقات ما زالت فيها تفسيرات التوحد تعمل في تكريس وصم الأولياء[25].

(20) Renee R. Anspach, «From Stigma to Identity Politics: Political Activism among the Physically Disabled and Former Mental Patients,» *Social Science and Medicine*, vol. 13A, no. 6 (1979), p. 767.

(21) Ibid., p. 768.

(22) طارق عامر، **الطفل التوحدي** (عمان: دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، 2008)، ص 84.

(23) David Farrugia, «Exploring Stigma: Medical Knowledge and the Stigmatisation of Parents of Children Diagnosed with Autism Spectrum Disorder,» *Sociology of Health and Illness*, vol. 31, no. 7 (2009), p. 1013.

(24) Kelly A. Raspberry & Debra Skinner, «Experiencing the Genetic Body: Parents' Encounters with Pediatric Clinical Genetics,» *Medical Anthropology*, vol. 26, no. 4 (2007), p. 382.

(25) Brigitte Chamak, «Autisme et militantisme: De la maladie à la différence,» *Quaderni*, vol. 1, no. 68 (2009), pp. 61–70.

إن التوحد الذي كان يُعرف بأنه مرض نادر وغير قابل للعلاج، وارتبط في أغلب الأحيان بالتأخر العقلي، كما شخصه ليو كانر Léo Kanner في عام 1943، صار متلازمة غامضة موسومة بـ «اضطرابات نمائية شاملة» قبل أن يتخذ، في **الدليل التشخيصي والإحصائي للاضطرابات الذهنية** (الطبعة الخامسة DSM5، أصدرته الجمعية الأميركية للطب النفسي في عام 2013، اسم اضطرابات طيف التوحد[26]. لقد ترتب على هذا التطور الطبي الهائل في معرفة التوحد نتائج مهمة، منها الارتفاع الكبير في معدل انتشار التوحد بسبب انخراط الأسر في سيرورة التشخيص، وتعبئة جمعيات الأولياء التي تمكنت من جعل التوحد قضية صحة عمومية[27].

ثانيًا: الإطار المنهجي للدراسة

1. مقاربة البحث وأدواته

أنجزت الدراسة في مدينة القنيطرة خلال الفترة حزيران/ يونيو 2018–نيسان/ أبريل 2019، واعتمدت البحث الكيفي خيارًا ميثودولوجيًا، أملته طبيعة الموضوع المتمثلة في محاولة فهم سيرورة تدبير الأسر للوصم الاجتماعي، ودور الخطاب الطبي – السيكولوجي، والتأطير الجمعوي، في إعادة صياغة تمثلات الأسر المقترنة بالوصم الاجتماعي، وبناء الاعتراف بالتوحد، بوصفه اختلافًا إنسانيًا. وحاولت مقاربتنا التأويلية – التفهمية ملاحظة التفاعلات البينذاتية المبنية من الأولياء داخل مجالات محددة في مدينة القنيطرة (مقر جمعية نسمة للتوحد، مركز تكوين الممرضين، ساحة البلدية)، ثم إعادة بنائها من خلال تأويل أفعالهم، ودراسة الدلالة الاجتماعية لتمثلاتهم، باعتبارهم فاعلين اجتماعيين ومشاركين في صناعة المعنى الاجتماعي.

إن وضعيتي المزدوجة، بوصفي باحثًا سوسيولوجيًا وأبًا لطفل توحدي، فرضت عليّ الدخول في علاقات تفاعلية مع المستجيبين، والتواصل معهم، والإنصات إليهم، وخلق الألفة والتعاطف معهم؛ بهدف الحصول على معطيات جيدة وغنية، ولا سيما أني أشارك التجربة نفسها مع أسر رأت في حضوري معبرًا لإسماع أصواتهم، ونقل معاناتهم، في سياق اجتماعي يضفي على الإعاقة عمومًا، والتوحد خصوصًا، معانيَ الخطيئة والعار واللعنة.

ينسجم انحيازنا الواضح إلى براديغم الفعل الاجتماعي، مع اختيارنا، من جهة أولى، للمقابلة نصف الموجهة التي تتضمن لائحة من الموضوعات المراد مقاربتها مع المستجيبين. فما يميز دليل المقابلة الذي يُعِدّ الباحث محاوره وأسئلته قبليًا هو قدرته على التكيف مع إكراهات الميدان، واتسامه بسمة المرونة التي تترك للمستجيبين حرية الانتقال من محور إلى آخر، من دون مراعاة ترتيب الأسئلة، وتسهيله لاستراتيجيات التحليل المقارن والتراكمي بين كلام المستجيبين[28].

(26) Fred R. Volkmar (ed.), *Encyclopedia of Autism Spectrum Disorders* (New York: Springer, 2013), p. 660.

(27) Chamak, p. 61.

(28) Thomas Gay, *L'Indispensable de la sociologie*, Collection Principes (Paris: Studyrama, 2006), pp. 87–89.

ومن جهة ثانية، حتّمت علينا مقاربة إعاقة التوحد، بما هي ظاهرة سوسيوثقافية، التوسل كذلك بالملاحظة المشاركة، بوصفها تقنية مركزية في البحث الأنثروبولوجي، يكون هدف الباحث فيها «جعل العالم المدروس بارزًا من الداخل»[29]، أي فهم رؤية المستجيبين للعالم وللذات، انطلاقًا من ثقافاتهم. لقد بدا لنا تبنّي دور المشارك الفاعل ملائمًا للبحث؛ لأن الملاحظ يفعل ما يفعله الآخرون، ليس للحصول على القبول فحسب، وإنما لمعرفة القواعد الاجتماعية للسلوك أيضًا؛ فالمشاركة الفاعلة ليست مشاركة في تفاعلات الأسر، ومشاهدة ما يحدث بينها فحسب، بل تنطوي على انخراط فعلي في نشاطاتهم كذلك. وبعبارة أخرى، يلاحظ المشارك الفاعل الآخرين، وفي الوقت نفسه يلاحظ نفسه باعتباره مشاركًا في النشاطات[30]. وقد اعتمدنا هذه التقنية لأنها تساهم في تحسين جودة جمع المعطيات، والتحليل، وفهم التواصل الشفهي، وتتيح الكشف الصريح عن هويتنا الأكاديمية، فضلًا عن هويتنا المكشوفة سلفًا، بوصفنا فاعلًا جمعويًا، والانخراط التام، بوصفي عضوًا في لجنة التنظيم وأبًا لطفل توحدي مستفيدًا من التكوينات، في النشاطات التكوينية (عددها خمسة)، واللقاءات التوعوية التي شاركت فيها الأسر (عددها أربعة).

وعلى الرغم من ذلك، وجدنا أنفسنا في مواجهة امتحان التمسك بالموضوعية، وتفادي السقوط في النزعة الذاتية، وفي الوقت نفسه الانصهار الشخصي في التفاعلات اليومية مع الأسر، وهو رهان صعب يطرح مفارقات يُجملها بول بنيامين في هذه العبارة: «تقتضي المشاركة الانخراط الوجداني، بينما تستلزم الملاحظة الانفصال. يتعلق الأمر بصعوبة المزج بين التعاطف مع الآخرين، وفي الآن نفسه السعي نحو بلوغ الموضوعية العلمية»[31]. لقد كان هدفنا من استعمال هذه التقنية المشاركة في اللقاءات التي كانت تجري بين الأسر، أو بينها وبين مهنيي الصحة والفاعلين الجمعويين. واعتمدنا على مذكرة، سجّلنا فيها كل الملاحظات، في شبكة معدة سلفًا، ومنظمة، حول محاور سعينا لتمييزها خلال عملية الملاحظة:

- موضوع الدراسة: تدبير الأسر للوصم الاجتماعي.
- معلومات عامة: المكان، والتاريخ، والساعة، ومدة الملاحظة، والأشخاص الحاضرون.
- ما لوحظ: أفعال المستجيبين، وردات الأفعال، وكلام، ومشاعر.

ولتعزيز الملاحظة، استعنا بكل الأشياء المتوافرة في ميدان البحث، وكانت مفيدة للموضوع في نظرنا، كالأقمصة الحاملة للشعارات، والملصقات، والمطويات، وأرشيف الجمعية.

لقد وجهت ورقتَنا الأسئلةُ الآتية: كيف تختبر الأسر تجربة توحد ابنها؟ وكيف تدبرها؟ وكيف تتأثر حياة الوالدين الاجتماعية بحالة التوحد؟ وكيف تتعرض الأسر وأبناؤها للوصم والتمييز من الآخرين؟

(29) Alain Coulon, *L'Ecole de Chicago* (Paris: PUF, 2002), p. 103.

(30) James P. Spradley, *Participant Observation* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980), pp. 60–61.

(31) Kathleen M. Dewalt & Billie R. Dewalt, *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers* (Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002), p. 28.

وما السبيل إلى فهم روايات الأسر، وما تحمله من عبارات الإقصاء والتمييز من الآخرين؟ وما طبيعة الاستراتيجيات التي تنتهجها الأسر للتعايش مع التوحد، ومقاومة الوصم، وتدبير العلاج السلوكي؟

انتهت بنا هذه الأسئلة إلى الفرضيات الإجرائية الآتية:

• تعدّ إعاقة التوحد صدمة للأسر، بالنظر إلى هيمنة نموذج سلوكي معياري يكرس وصم الأشخاص التوحديين، الأمر الذي يدفعها إلى تبنّي استراتيجية الإخفاء بوصفها حلًا لتفادي ردات الفعل المعادية في اللقاءات المختلطة.

• تُغير المعرفة الطبية، وبرامج التأهيل السلوكي، تمثلاتِ الأسر لإعاقة التوحد، وتعزز مقاومتها للوصم الاجتماعي، من خلال تبنّي استراتيجية تعديل سلوك الأطفال ليتطابق مع نموذج الحالة السوية.

• يؤدي التأطير الجمعوي دورًا في مساعدة الأسر في التصالح مع إعاقة التوحد، ومقاربتها بوصفها اختلافًا إنسانيًا في إطار التنوع العصبي.

لقد أطرت هذه الأسئلة كل لقاءاتنا بالأسر؛ إذ أنصتنا إلى بوح الأولياء وهم يدلون بشهاداتهم؛ لأجل استجلاء أسباب الوصم الاجتماعي، في ضوء التمثلات الاجتماعية الجديدة التي أضحت تنبذ الإعاقات العصبية - النمائية، في سياق حضري يشهد اجتياحًا لذهنية رأسمالية جديدة، تُفرض قسرًا على الأفراد، باعتبارها أيديولوجيا تعمم بشدة معاييرها القائمة على التطوير الفردي الدائم للكفاءة والجودة والخيال الخلاق[32]. وقد اخترنا صيغة منهجية، مؤداها مساءلة المسار الاجتماعي للأسر منذ لحظة انبثاق علامات التوحد، ومحاولة استخلاص خبرات الأولياء، وما أفرزته من استراتيجيات لمواجهة ما يتعرضون له من وصم وتمييز.

وانطلاقًا من الإشكالية الرئيسة، وفرضياتها وغاياتها الأساسية، وزعنا دليل المقابلة على الموضوعات الرئيسة الآتية:

• تجربة الأسر مع الوصم بعد انبثاق علامات التوحد.

• تدبير الوصم بعد التشخيص، والبحث عن الدعم والعلاج السلوكي.

• تجاوز الوصم، وبناء التوحد بوصفه اختلافًا، بعد التكوين والتأطير الجمعوي.

2. بناء العينة وتقنية التحليل

بالنظر إلى أن هدف الدراسة هو إضاءة موضوع تدبير الأسر للوصم الاجتماعي، فقد اخترنا المستجيبين لاعتبارات نظرية أكثر منها تقنية؛ لأننا لا نروم صياغة تعميمات، بقدر ما نسعى للوقوف على المعاني التي يضفيها الأفراد على وضعهم الاجتماعي. ففي الدراسة الكيفية يستحيل اعتماد عينة عشوائية

(32) عادل بلحاج رحومة، «في تشكل الفرد والفردانية في المجتمع التونسي»، **عمران**، مج 2، العدد 8 (ربيع 2014)، ص 137.

تشمل تمثيلية مجتمع البحث، إضافة إلى أن إجراءات اختيار العينة تنحو منحى قصديًا، وهذا يعني أن الهدف النظري للبحث هو الذي يحدد عملية الانتقاء، وليس الإجراءات المنهجية الصارمة[33].

لذا ارتأينا تقسيم العينة إلى فئتين: فئة رئيسة تتشكل من الأسر، ثم فئة ثانوية تتضمن مجموعتين، هما مهنيو الصحة والفاعلون الجمعويون. اخترنا من الفئة الأولى، بطريقة قصدية، عينة صغيرة لا تتعدى عشرين أسرة، تتوافر فيها المعايير الأساسية التي افتُرضت في المستجيب النموذجي، بما ينسجم وأهداف البحث وإشكاليته وفرضياته ومنهجه، مع إقصاء الأسر التي لم تستفد قط من الدورات التكوينية، ولم يخضع أبناؤها كذلك للتعديل السلوكي بإشراف طبيب مختص:

• معيار سن الطفل التوحدي: أن يكون سن الطفل التوحدي ما بين أربع واثنتي عشرة سنة، وهي المرحلة التي تكون فيها علامات التوحد بارزة، وتتطلب إجراء تشخيص طبي. هذا إضافة إلى أن هذه المرحلة العمرية توافق مرحلة التمدرس الأولي والابتدائي، وتستلزم الخضوع لبرامج التعديل السلوكي.

• معيار التشخيص: أن تكون الأسرة قد أخضعت الطفل التوحدي لتشخيص طبي رسمي، وأدركت بوضوح إصابة ابنها بالتوحد.

• معيار المتابعة الطبية والتعديل السلوكي: أن يكون الطفل خاضعًا، إبان إجراء البحث، لعلاج سلوكي، بإشراف أحد أخصائيي الصحة.

• معيار المستوى التعليمي للوالدين: إذ إن دوارات التكوين في برامج التعديل السلوكي تقتضي حصول الوالدين على حد أدنى من المستوى التعليمي، ومعرفة لا بأس بها باللغة الفرنسية.

• معيار التكوين والتأطير الجمعوي: أن يكون الوالدان معًا، أو أحدهما، مستفيدين من التأطير الجمعوي والتكوين الطبي والسيكولوجي في مقر الجمعية.

اعتمدنا في اختيار العينة على سجل خاص بمعلومات سبعين أسرة للأطفال التوحديين، أعدته جمعية «نسمة للتوحد»، بعد تلقي عدد من طلبات الاستفادة من التكوين[34]، إلا أن محدودية قدرات الجمعية جعلتها تكتفي باستدعاء نحو ثلاثين أسرة. وسجلنا، بمساعدة عضو الجمعية وأخصائية في تقويم النطق في مستشفى الإدريسي في القنيطرة، لائحةً للأسر التي تنطبق عليها المعايير الأساسية؛ إذ أخبرت هذه الأخصائية المستجيبين، ممن يزورون مقر الجمعية للاستفادة من التكوين، أو لإجراء حصص التعديل السلوكي، أو تقويم نطق أبنائهم، برغبتنا في إجراء بحث معهم، وبعد أخذ موافقتهم نقابلهم. واقتصرنا في إجراء المقابلات على عشرين أسرة (الجدول 1)، بما ينسجم ومبدأ التشبع النظري، بعد أن تكوّن لدينا انطباع بأن إنجاز مزيد من المقابلات لا يؤدي إلى أي معرفة جديدة.

(33) Amir B. Marvasrti, *Qualitative Research in Sociology* (London/ Thousand Oaks/ New Delhi: Sage Publications, 2004), p. 9.

(34) سجل معلومات شخصية لنحو 70 أسرة تقطن مدينة القنيطرة، أرشيف جمعية نسمة للتوحد، أنجز خلال الفترة حزيران/ يونيو 2017 – كانون الثاني/ يناير 2018.

الجدول (1)

معطيات حول جنس أفراد العينة المستجيبة

الأسر المستجيبة	العدد
الأولياء والأمهات معًا	4
الأمهات فقط	12
الآباء فقط	4
مجموع الأسر	20

المصدر: من إعداد الباحث استنادًا إلى معطيات البحث الميداني في عام 2018.

أما الفئة الثانية (الجدول 2)، فقد كان لزامًا علينا، بالنسبة إلى المجموعة الأولى، إجراء مقابلات مع سبعة أفراد من مهنيي الصحة، ممن تطوعوا للتعاون مع جمعية «نسمة للتوحد»؛ لتشخيص الأطفال التوحديين، وإخضاعهم لبرامج التعديل السلوكي، فضلًا عن تنظيمهم دورات تكوينية لفائدة الأولياء. أما المجموعة الثانية، فتتألف من سبعة أعضاء في مكتب جمعية «نسمة للتوحد»، ممن أتصل بهم اتصالًا منتظمًا خلال الاجتماعات العادية، أو اللقاءات التوعوية بالأسر، باعتباري عضوًا في مكتبها الإداري.

الجدول (2)

معلومات حول الفاعلين الجمعويين ومهنيي الصحة

الفاعلون الجمعويون		مهنيو الصحة		
المهمة	**العدد**	**التخصص**	**القطاع**	**العدد**
رئيسة	1	طبيبة أطفال	عام	1
كاتب عام	1	طبيبة نفسانية	عام	1
أمين المال	1	طبيب نفس أطفال	عام	1
مستشارون	4	أخصائي نفساني	عام	1
		أخصائي تخاطب	عام	3
المجموع	7	**المجموع**		7

المصدر: المرجع نفسه.

لقد ارتكزنا في تحليل المقابلات على تقنية التحليل الموضوعاتي، بما هو أداة لمعالجة المحتوى وتحليله[35]؛ إذ قطعنا أفقيًا كل مقابلة على حدة، من خلال ترتيب المقتطفات المستقطعة في ملفات موضوعاتية، قبل تصنيفها إلى وحدات رئيسة ووحدات ثانوية، واختيار كلمات مفتاحية تلخص

(35) عبد الرحمان المالكي، **الثقافة والمجال: دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب** (فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية، 2015)، ص 130–158، خصص الأستاذ المالكي في هذا الكتاب فصلًا قدم فيه عرضًا منهجيًا مهمًا يمكن أن يفيد باعتباره دليلًا منهجيًا في الدراسات الكيفية.

تلخيصًا جامعًا تلك الوحدات. تبقى الإشارة إلى أننا عرضنا وجهة نظر المستجيبين، مع الاقتصار على اختيار الحالات الدالة والمعبرة عن كل موضوع، فلم نعمد إلى إيراد كل الشهادات والمقابلات، وإنما انتقينا منها ما بدا لنا صالحًا للتعبير عن التمثلات والتصورات والمواقف المشتركة، تجنبًا لتكرار المواقف نفسها. وقد حددت ثلاثة مواضيع أساسية، تمحورت حولها أسئلة دليل المقابلة، هي: الوصم الاجتماعي وإنكار التوحد، ومقاومة الوصم، وتجاوز الوصم والاعتراف بالاختلاف.

الجدول (3)

معلومات حول الأسر المستجيبة

الأسرة	العدد	
نوع الأسرة		
ممتدة	4	
نووية	16	
الدخل الشهري		
ما بين 2500 و7500 درهم	8	
ما بين 7500 و15000 درهم	7	
أكثر من 15000 درهم	5	
الانخراط الجمعوي للأسر		
الاستفادة من التكوين	20	
حضور النشاطات والأيام التوعوية	20	
المجموع	20	
المستوى الدراسي للوالدين		
	الأم	**الأب**
ابتدائي/ إعدادي	5	3
ثانوي	8	7
جامعي	7	10
المجموع	20	20
المهنة		
قطاع عام	7	8
قطاع خاص	4	12
عمل منزلي	9	0
المجموع	20	20

المصدر: جمعية نسمة للتوحد (2018).

الجدول (4)

معلومات عن الأطفال التوحديين

الطفل التوحدي	**العدد**
جنس الطفل التوحدي	
ذكر	15
أنثى	5
ترتيب ولادة الطفل التوحدي	
طفل وحيد	10
أول ولادة	3
ثاني ولادة أو آخر ولادة	7
لحظة التعرف إلى أعراض التوحد	
قبل التشخيص	2
بعد التشخيص	18
زيارة الطبيب أول مرة بعد ظهور الأعراض	
طبيب عام	10
طبيب أطفال	5
طبيب نفساني	2
طبيب نفس أطفال	3
خضوع للمتابعة الطبية Supervision	
أخصائي تخاطب	5
طبيب نفس أطفال	4
أخصائي نفساني	11
طبيب نفساني	0
متمدرس	
نعم	20
لا	0
نوع التعليم	
تعليم خاص بذوي الاحتياجات الخاصة	14
تعليم عادي	6
مجموع الأطفال	**20**

المصدر: المرجع نفسه.

ثالثًا: نتائج الدراسة

كشف تحليل المعطيات عن ثلاث مراحل وسمت التجربة المعيشة للأسر، في سياق تدبير الوصم الاجتماعي، وتشخيص التوحد، والبحث عن علاج له.

1. مرحلة إنكار التوحد: سؤال الحالة السوية

تفقد الأسر الصدقية حينما يتعرف الآخرون إلى وصم الأبناء التوحديين. في هذه الحالة، فإن أكثر مواقف الآخرين شيوعًا هي اللامبالاة أو الشفقة أو التقليل من شأن المشكلة، وهو ما يولد توترًا لدى الأولياء. وفي المقابل، تمتلك الأسر القدرة على إخفاء وصم الأبناء. لكن أسئلة مقلقة تنتصب أمامها: هل يجب إخفاء الوصم، أم الكشف عنه؟ وكيف يمكن تغطيته؟ ومَن المعني بالإخفاء أو التغطية؟ وفي أي وضعية يمكن الإخفاء أو التغطية؟

تسائل علامات التوحد المعايير الاجتماعية المتعلقة بممارسات تربية الأطفال، والتوقعات المستقبلية لنمو الطفل؛ إذ تفصح التجربة اليومية عن صدمة كبيرة بعد مجابهة حقيقة غير متوقعة: حلول أمر جلل بالطفل. لكن عبارة «الأطفال، ولا سيما الذكور، يتكلمون متأخرين» تستعمل غالبًا للتخفيف من قلق الوالدين؛ إذ يقارَن أبناؤهم التوحديون بأطفال آخرين تأخروا في النطق. لكنهم بمرور الوقت تحولوا إلى مهاذير ما إن نبسوا بأول كلمة. تقول أم مروان الذي يبلغ من العمر ست سنوات: «لطالما نصحني الأهل والجيران بطهي سبعة ألسن، تُجمَع خلال عيد الأضحى وتقدَّم وجبةً للطفل؛ لأن من شأن ذلك أن يساعده في النطق». وتحكي أم سعد، وهو طفل توحدي عمره عشر سنوات، عن طقس علاجي قامت به جدته بعد تأخر نطق ابنها عند بلوغه أربع سنوات: «تناولت الجدة كتكوتًا وأدخلت منقاره في فم الطفل، ثم شرعت في الصراخ إلى أن بدأ الكتكوت في النقنقة».

يذكر الأولياء في رواياتهم صدور سلوكات غريبة من أطفالهم، هي عبارة عن أعراض مفاجئة تدفع الآخرين إلى وضع الأولياء في قفص الاتهام؛ بسبب تدليل الأطفال وإهمال تدريبهم على المهارات الاجتماعية. يحكي محمد، وهو أب لطفل توحدي عمره عشر سنوات، الواقعة الآتية: «كانت زوجتي، كما العادة، برفقة طفلنا التوحدي وعمره خمس سنوات، في أحد منتزهات المدينة، ولأن الطفل لا يبدو على ملامحه الفيسيولوجية أي عرَض للإعاقة، فقد كان يلعب إلى جانب أقرانه، من دون أن يثير لديهم أدنى شك بوجود مؤشرات سلوكية غريبة. وفجأة، وبينما كان الطفل يدور دورانًا سريعًا حول عمود منتصب وسط الحديقة، اصطدم بفتاة صغيرة، سقطت في إثرها على الأرض، فما كان من أم الطفلة إلا أن استشاطت غضبًا معبرة عن سخطها: 'آش هاد قلة الحيا. هاد شي جاي من قلة تربية الوالدين'. في هذه اللحظة تحديدًا، تدخلت زوجتي التي تعودت على مثل هذه السيناريوهات التي تكاد تطبع حياتنا اليومية خارج البيت، وحاولت أن تفسر للمرأة أن حركة الطفل لم تكن متعمدة. فما كان من المرأة إلا أن ردت بنبرة قاسية: 'هذا الأمر لا يعنيني، اهتمي بتربية ابنك، فأنت المسؤولة عن شخصيته العدوانية!!'.

إن هذه الحادثة البسيطة عبارة عن حلقة صغيرة من سلسلة الحوادث التي تبصم بصدماتها الحياة اليومية لأسر الأشخاص التوحديين، إلى درجة أنها تشرط استجاباتها الاجتماعية، وتضبط تفاعلاتها اليومية، وتتحكم في تنظيم زمنها الاجتماعي؛ إذ تطرح الاتصالات المختلطة Contactes Mixtes بين الأسر والآخرين مشكلة تدبير التوتر الناتج من مشكلات التفاعل[36]. فالوصم الذي تتعرض له الأسر طريقة لضمان موثوقية النظام الاجتماعي، من خلال إصدار عقوبات على أطفالهم الذين لا يخضعون للقواعد الاجتماعية؛ إذ يعبر الوصم علائقيًا عن وجود مسافة بين الهوية الاجتماعية المفترضة للطفل (آداب السلوك، والتواصل اللغوي ... إلخ) وهويته الاجتماعية الحقيقية (اضطرابات السلوك)؛ لذا، فهو يجسد وجود فجوة بين الواقع والمنتظَر، ويولد أيديولوجيا تبرر التمييز[37].

تتجسد هذه الأيديولوجيا في صورة أحكام قيمية، تغدو عبئًا على الأسر، ولا سيما الأمهات العاملات اللواتي يتعرضن لانتقادات لاذعة؛ بسبب رعايتهن الخاطئة. تقول أم حياة، وابنتها طفلة توحدية عمرها ثماني سنوات: «غالبًا ما يُربط سلوك الطفل غير العادي بعملي؛ إذ يدعون أنني غير متفرغة تمام التفرغ لرعاية طفلي، الأمر الذي يترك فراغًا عاطفيًا في نفسيته، ونقصًا في تربيته. في الواقع كنت أشعر بخيبة أمل وبإحباط شديد». إن هذا الوصم المقترن بحكم نمطي (الفشل في تربية الأبناء) يلقي بظلاله على معيش الأمهات بالأساس، وتنعكس حدته على واقعهن السوسيو – اقتصادي، فقد بينت المعطيات المتوافرة من العينة المستجيبة أن سبع أمهات من أصل تسع، يمارسن العمل المنزلي (الجدول 3)، فضّلن التخلي عن العمل خارج البيت، والتفرغ لتربية الأبناء التوحديين.

ولتشخيص الواقع الاجتماعي لإعاقة التوحد، تبين عالمة الاجتماع الهندية شوبنغي فايديا أن المجتمعات التقليدية كانت تميل ميلًا شديدًا إلى التسامح مع الاضطرابات السلوكية للأطفال، في حين تعدّ الفضاءات الحضرية المعاصرة ذات طبيعة لاشخصية، وتفتقر إلى الحرارة الإنسانية، وإلى مواقف التسامح مع الاختلاف السلوكي. فهذه السلوكات غير المتعارف عليها والمزعجة، تضع الأولياء في مواجهة الرقابة ومشاعر الاشمئزاز، وفي بعض الأحيان يُطلب من الوالدين مغادرة المكان[38]. تجسد ردة الفعل العدوانية إزاء الأطفال التوحديين ما يسميه غوفمان «وصم عيوب الشخصية»[39] الذي يمكن أن يتخذ أشكالًا مبالغًا فيها من الاستفزاز في مجموعة من الفضاءات «الممنوعة»[40]، كالساحات العمومية والمتاجر والمدارس، حيث يُرصد سلوك الأطفال التوحديين ووصمهم بـ «مزعجين». وهذا النوع من الوصم «الإقصائي» يُكرّس عزل الأطفال التوحديين عن الفضاءات والمؤسسات المشتركة[41].

---

(36) Smith, p. 86.

(37) Daniel Cefaï & Laurent Perreau (dir.), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction* (Paris: PUF, 2012), p. 379.

(38) Shubhangi Vaidya, *Autism and the Family in Urban India: Looking Back, Looking Forward* (New York: Springer, 2016), p. 50.

(39) Goffman, pp. 11–14.

(40) Ibid., p. 100.

(41) Philippe Vienne, «Au–delà du stigmate: La Stigmatisation comme outil conceptuel critique des interactions et des jugements scolaires,» *Education et Sociétés*, vol. 1, no. 13 (January 2004), p. 179.

وبعبارة أوضح، إذا كانت العلاقات الاجتماعية في المجتمعات التقليدية طافحة بالقيم التضامنية والإنسانية (التضامن الآلي في النظرية الدوركايمية)، فإن الفضاءات الحضرية أضحت، بفعل عوامل أهمها الهجرة، مجالات لنشوء وضعية «عدم التعارف» (أو الهوية المجهولة Anonymat)، أو التجاهل المتبادل، وهو ما يساعد في التكريس الاجتماعي للفرد[42]؛ إذ تتميز القيم والثقافة والعلاقات الاجتماعية الحضرية في المدن الكبرى بالسطحية وسرعة الزوال، وبالغربة والبرود، وبالإبهام والتراخي، وبالتحفظ والأنانية والحيطة وعدم الثقة والنفعية[43]. لقد أصبحت هذه الفضاءات الحضرية الممنوعة تفرض معايير سلوكية جديدة، قوامها الهدوء وعدم إثارة الضجيج، وتفادي النظر أو الحديث مع الآخرين؛ لذا، تحولت إلى مواقع نابذة للاختلافات السلوكية، وعلى رأسها اضطرابات الطيف التوحدي.

نستطيع الجزم بأن تغلغل الفردانية في التركيبة الثقافية للأسر الحضرية المغربية فتح الباب على مصراعيه للتركيز على الإنجازات المدرسية، بوصفها مفتاحًا للحراك الاجتماعي، ولتحسين الوضعية الاجتماعية؛ لذلك، تُحدث كل إعاقة نمائية صدمة كبيرة لهذه الأسر. تقول أم ياسر البالغ من العمر تسع سنوات: «كان حلمي أن أصنع منه إنسانًا ناجحًا في مساره الدراسي والمهني. لكنني اليوم أتمنى، فحسب، أن يحقق استقلاليته التي تمكنه من عدم السقوط في براثن الفقر والبؤس في مجتمع لا يرحم».

ينعكس هذا الوضع على الهوية الذاتية للأسر التي تشعر بوصم أبنائها، وما يترتب على ذلك الشعور من ردات أفعال، فتفضّل في بعض الأحيان فصله عن العالم الخارجي في البيت، بوصفه فضاء «معزولًا»؛ تفاديًا لكل المشكلات الناجمة عن اللقاءات المختلطة خارج البيت. وإذا كان كل طفل يستحق الاحترام والاعتبار، بحسب كل مواثيق حقوق الطفل، فإن وصم إعاقة التوحد يبخس هؤلاء الأطفال، ويعرض أسرهم للإهانة التي تنتج العار والحقد واحتقار الذات، وكلها مشاعر تصنع «المسار المعنوي» Itinéraire Moral[44] الذي تجتازه هوية أولياء الأطفال التوحديين.

يعد بلوغ الأطفال التوحديين سن التمدرس لحظة فارقة في حياة الأسر، فقد أكد كثير من الأولياء أن عملية تسجيل الأبناء في المدرسة كانت امتحانًا عسيرًا لقدرتهم على إقناع الإدارة بقبول أبنائهم في فصولها. لكن على الرغم من تبنّيهم أحيانًا لاستراتيجية التغطية على علامات التوحد، فإن تقييم المربيات غالبًا ما يؤدي إلى رصد اختلاف سلوكات الأطفال التوحديين عن زملائهم داخل القسم. تحكي أم أنس تجربتها مع ابنها البالغ من العمر ست سنوات، والذي يعاني مشكلات في النطق واضطرابًا في التفاعل الاجتماعي: «أخبرتني المربية بأنه لا يتوقف عن الجري في الساحة، ولا يشعر بحضور الآخرين. إنه يعيش في عالم آخر. حاولت أن أقنعها بأنه طفل صغير لم يبلغ بعد مرحلة النضج الذهني. وبعد بضعة أيام قالت لي إنه يعاني خللًا عقليًا، فشعرت بإحراج كبير، ثم سحبته مباشرة من مدرسة التعليم الأولي».

(42) المالكي، ص 31.

(43) عبد الرحمان رشيق، «السياسة العمرانية والعلاقات العمرانية في المغرب»، **عمران**، مج 5، العدد 18 (خريف 2016)، ص 25.

(44) Goffman, pp. 18, 45–46.

تفسر حالة هذه الأم ما يسميه غوفمان «مناورة الوصم» Jeu de Stigmate، وهي إحدى أدوات مواجهة عالم «الآخرين الأسوياء»، حيث تنتج الأسر ممارسات تروم ضبط المعلومة عن الإعاقة، والتحكم في التوترات الناتجة من الاتصالات المختلطة مع الأسوياء التي تهدد بتهميش أبنائهم[45]. يعبّر موقف سحب الابن من المدرسة عن شعور الأم بتوتر ناتج من حرصها على قبول ابنها باعتباره مطابقًا لهوية التلاميذ الأسوياء؛ لذلك، تعمد الأسر إلى حماية الهوية الشخصية للطفل التوحدي عبر التدبير الاستراتيجي للمعلومة، ومن خلال اتخاذ إجراءات كالإخفاء والتغطية[46]، الأمر الذي يحول دون تعرف الآخرين إلى إعاقة الطفل التوحدي، أي محاولة التستر على الوصم في الحياة اليومية، وتفسير سلوك الطفل بأنه طيش أو تصرف طفولي فحسب.

ليس هذا الوصم اليومي سوى الوجه التفاعلي لاتساع الفجوة بين الأسر والآخرين، داخل الفضاءات والمؤسسات العمومية، حيث تُحتقر الأسر من خلال سلسلة من العبارات، ويتعرض أبناؤها للمنع من ولوج بعض الفضاءات بسبب السلوكات المزعجة، أو حينما يفصح الأولياء عن هوية الابن التوحدي. ففي المدرسة، يتعرض الأطفال التوحديون للوصم من خلال تعليقات مستفزة، تصدر من الأطر التربوية أو الطاقم الإداري أو التلاميذ. تقول أم سعد البالغ من العمر عشر سنوات: «رافقت ابني إلى المدرسة، وعند وصولنا نادى أحد التلاميذ طفلي باسمه، فاستفسرت منه بلطف: هل تعرف ابني؟ أجابني بسخرية جارحة: إنه يدرس معي. لكنه غير عادي، ولا يعرف شيئًا».

فإذا كانت «الهوية الاجتماعية المفترضة» هي ما ينتظره الآخرون من الطفل باعتباره قادرًا على الالتزام بقواعد سلوكية متعارف عليها، وامتلاك مهارات ذهنية محددة، فإن سلوكات الطفل التوحدي، في بعض الفضاءات والمؤسسات العامة، تكشف «هويته الاجتماعية الحقيقية» التي تتعارض مع ما ينتظره الآخرون منه؛ لكونه طفلًا شقيًا بقدرات وتصرفات تحكم عليه بالفشل. ينتهي المطاف بالأسر إلى التعرض للوصم؛ لأنها في أنظار الآخرين مسؤولة عن سلوكاته غير المرغوب فيها، ولغته غير المعيارية، وحركاته التي تُقيَّم بأنها عدوانية.

2. مرحلة مقاومة الوصم: التشخيص والتدخل العلاجي

يخضع بناء الأسر للمعرفة المتعلقة باضطرابات أبنائها السلوكية لتعديلات مستمرة، بحسب تجارب الأولياء وحاجاتهم إلى تطوير المعلومات. لكن ضبط المعلومات يطرح مشكلًا أساسيًا في التفاعل الاجتماعي؛ لارتباطها بطبيعة سياق المواجهة، وجهًا لوجه، ألا وهو الإفصاح أو السكوت عن التوحد، البوح أو الكتمان، الكذب أو الصدق، فتواجه الأسر تحدي الإفصاح عن المعلومات المتعلقة بوصم أبنائها، ما دام الكشف عنها قد يسبب ضررًا محتملًا لهوية أفرادها الشخصية[47].

لقد زارت الأسر المستجيبة عيادات الطب العام، أو طب الأطفال، قبل أن تحصل على تشخيص

(45) Cefaï & Perreau, p. 379.

(46) Smith, pp. 86–87.

(47) Ibid., p. 86.

نهائي من أخصائيين (الجدول 4)، وعادة ما يحاول بعض الأطباء تبديد مخاوف الأسر من خلال عتاب الأولياء على ترك أبنائهم أمام شاشات التلفزة، أو عدم التواصل معهم تواصلًا كافيًا. يقول أبو إسماعيل البالغ من العمر تسع سنوات: «عندما كان عمر ابني ثلاث سنوات، زرت الطبيبة التي طرحت عليّ الأسئلة الآتية: هل يشاهد الطفل التلفاز؟ هل تتواصلون معه تواصلًا جيدًا؟ من يتكفل بتربيته حينما تذهب إلى العمل؟ قبل أن تؤكد لي أن الأولياء حاليًا يتحملون مسؤولية السلوكات المضطربة لأبنائهم؛ بسبب الإهمال»[48].

يجتاز الأولياء مسارًا طويلًا من الشك قبل بناء معرفة دقيقة حول التوحد، ثم البحث عن علاج سلوكي له. تقول أم أيمن، وعمره خمس سنوات: «لقد نصحني الطبيب بزيارة طبيب نفساني؛ لأن ابني، بحسب زعمه، يعاني خللًا عقليًا، فقد قال لي: انظري إنه لا يستجيب عندما أناديه باسمه، ولا يكترث لوجود الآخرين». تخبرنا أم ياسين البالغ من العمر عشر سنوات بأنها كانت في مرات كثيرة تفقد أعصابها وتصرخ في وجه طفلها؛ لأنه لا يستجيب للأوامر، أو يدخل في نوبات غضب، وأنها كانت تتخوف من أن يُختَطف، أو أن يتيه وسط الزحام، أو يصاب في حادث سير.

يطرح هذا المعطى سؤال الحالة السوية، بما هو سؤال مركزي في تحليل غوفمان. وتفرض الحالة السوية، بوصفها نظامًا جماعيًا يرتكز على ميكانيزم حمائي، اتباع قواعد التفاعل، للحيلولة دون إثارة الفوضى، وتوفير الإحساس بالأمان واليقين والألفة[49]، فقد عبرت أم لوناس (وعمره ست سنوات) عن تشاؤمها بعد تشخيص إصابة ابنها بالتوحد مباشرة؛ إذ ظلت تحمل هواجس مثقلة بأسئلة وجودية حول مستقبل ابنها، من قبيل: «هل سينجح في المدرسة؟ هل سيتزوج؟ هل سيعيش حياة عادية؟ هل سيكفي الدخل الشهري لتغطية مصاريف العلاج؟».

يواجه مهنيو الصحة الذين قابلناهم مفارقة صارخة، تتجلى في إلزامية توعية الأسر بوجود إعاقة أو تأخر في نمو أطفالها، وفي الوقت نفسه خطورة المجازفة بتقديم تشخيص حالة الابن للأسر؛ إذ يمكن أن يكسر نفوسها ويصيبها بالإحباط، فتقول مريم، طبيبة نفس الأطفال: «يفرض علينا الواجب المهني إخبار الأولياء بحقيقة التوحد، مباشرة بعد التشخيص. لكننا أمام وضعية إنسانية تقتضي التريث، وصياغة الكلمات الملائمة الكفيلة بامتصاص صدمة الأولياء بعد معرفتهم بإصابة ابنهم بالتوحد». إن ردة الفعل نحو التشخيص، وهي تراوح بين الإنكار والصدمة والحزن واليأس، تفسَّر بطموحات الأسر الساعية إلى تأمين مستقبل أبنائها، في ظل تجذر نظام استحقاقي Méritocratie يرتكز على

(48) لسد النقص المهول في الأطر الطبية المؤهلة في مجال علاج التوحد، أطلقت وزارة الأسرة والتضامن والمساواة والتنمية الاجتماعية أخيرًا البرنامج الوطني لتأهيل مهنيي التكفل بالأشخاص ذوي إعاقة التوحد «رفيق». وسيكوّن 180 إطارًا على مدى ثلاث سنوات، يتولون بدورهم الإشراف على تأهيل 3600 مستفيدة ومستفيد من الأشخاص العاملين في مجال إعاقة التوحد على مدى ثلاث سنوات. ينظر: «إطلاق أول برنامج وطني لتأهيل مهنيي التكفل بالأشخاص ذوي إعاقة التوحد»، وزارة التضامن والتنمية الاجتماعية والمساواة والأسرة، شوهد في 21/6/2019، في: http://bit.ly/34LuBXp

(49) Cefaï & Perreau, pp. 378–379.

القدرات والمكاسب الفكرية للفرد، بوصفها شروطًا للترقي الاجتماعي[50]، ويشرعن في النتيجة سحق الاضطرابات النمائية – العصبية.

لكن بعد خضوع الأبناء لبرامج التعديل السلوكي، عبّر الأولياء عن رضاهم بعد أن شهد سلوك الأبناء تحسنًا تدريجيًا على مستوى المهارات اللغوية والتفاعل الاجتماعي والاستحقاق الدراسي. مروى طفلة توحدية عمرها سبع سنوات، شُخصت حالتها قبل ثلاث سنوات، أخبرتنا أمها بأنها اجتازت تجربة مريرة من الوحدة والاكتئاب والبكاء، والإفراط في الدعاء طلبًا للشفاء. لكن الطفلة شرعت في التحسن سلوكيًا بعد متابعة حصص التعديل السلوكي، وفق برنامج تحليل السلوك التطبيقي Applied Behaviour Analysis[51]، من طاقم طبي تشرف عليه مختصة نفسانية. لقد عبّرت الأم عن شعورها بأن الحياة أصبحت تدب مرة أخرى في البيت بعد تحسن أداء طفلتها الاجتماعي، وتطور تفاعلها مع أخيها. ووفق النموذج الغوفماني تجتاز الأسر مرحلتين تميزان سيرورة إدراك الوصم: خلال المرحلة الأولى تتعرف إلى وجهة نظر «الآخرين الأسوياء» في معايير السلوك الواجب اتباعها، بينما تدرك خلال المرحلة الثانية أن تصرفات أبنائها لا تتماشى وتلك المعايير[52]؛ لذلك، تبذل كل ما في وسعها لتعديل سلوك أبنائها لتتوافق مع انتظارات الآخرين.

تقول حسناء، وهي أخصائية نفسانية متخصصة في تحليل السلوك التطبيقي: «أهم عنصر نحرص عليه في توجيهاتنا لأولياء الأطفال التوحديين هو إقحامهم في برامج التعديل السلوكي لأبنائهم، من خلال تدريبهم على تقنيات التواصل والتفاعل والطلب، والإشارات واللغة الإشارية، وكيفية التعامل مع الأزمات السلوكية ونوبات الغضب، فنخبرهم بأن المسؤولية الكبرى ملقاة على عاتقهم». وبالفعل، لقد مكنتنا المعاينة الميدانية للقاءات الأسر من ملاحظة كيف أن الأولياء كانوا يناقشون برامج التعديل السلوكي المختلفة، ويقارنون بينها، فكان بعضهم يفضّل برنامجًا معينًا، بينما يوجه سهام نقده إلى برنامج آخر، بحجة أنه لا يوافق سن الابن ولا طبيعة توحده. في حين يلح آخرون على مبدأ المرونة في تطبيق البرامج وتعديلها، بحسب الوضعيات الاجتماعية، وإلا فإنها قد تفاقم حدة الإعاقة.

إن هذا التوجه نحو إشراك الأسر في برامج التعديل السلوكي للأبناء التوحديين يعكس تحولًا في معايير التنشئة الاجتماعية لدى أسر ذوي التوحد؛ إذ إن الأولياء يجدون أنفسهم مرغمين؛ بسبب حضورهم اليومي إلى جانب أبنائهم، على صياغة معرفة نوعية، أو بالأحرى، «نظريات» تستند إلى الخطابات المهنية التي تمكنوا من استيعابها، مع رفض بعضها وتفضيل أخرى، أو تأويلها بحسب الحالة الخاصة

(50) يعرف يونغ الاستحقاق بوصفه حصيلة للذكاء والجهد.

Michael Young, *The Rise of the Meritocraty* (London: Thames and Hudson, 1958), p. 94.

(51) تحليل السلوك التطبيقي Applied Bahevior Analysis: تطبيق للمبادئ السلوكية التي وضعها سكينر، القائمة على عملية الإشراط في سياقات عملية. يستعمل إكلينيكيًا في صيغة تعديل السلوك أو العلاج السلوكي لعلاج السلوكات غير السوية.

Gary R. VandenBos, *APA Dictionary of Psychology*, 2nd ed. (Washington, DC: American Psychological Association, 2015), p. 70.

(52) Goffman, p. 99.

للابن. وهكذا يتحول الأولياء إلى «أخصائيين»، ليس بالمعنى المهني للكلمة، إنما بسبب التزاماتهم الأسرية[53].

تجسد هذه النماذج من التعديل السلوكي إحدى استراتيجيات تدبير الوصم، من خلال اتباع تقنيات مختلفة هدفها استعادة الهوية المفقودة، ومحو الهوية التوحدية للطفل. علمًا بأن هذه البرامج غالبًا ما تتضمن حصصًا تعليمية وتنفيذية مكثفة، أشبه بنظام تعذيب للمعاق[54]، وإنهاك لقوى الأسر التي تسابق الزمن، للخروج من حالات الشك والاكتئاب والعدوانية والقلق والضيق[55]؛ لذلك تجتاز الأسر مسارات معنوية مختلفة ناتجة من تعديل تصوراتها عن الذات التوحدية، وتختبر استراتيجيات متعددة في تدبيرها للوصم.

3. مرحلة قلب الوصم والاعتراف بالتوحد: الجمعية باعتبارها نسقًا بديلًا من الدعم

بحسب بعض منتقدي نظرية الوصم عند غوفمان، لا تعمل مقاربة الانحراف سوى على ترسيخ فكرة أن المعاقين سلبيون وضحايا بما لا يمكن تفاديه؛ فقد لاحظ غوفمان أن حاملي الوصم غير قادرين، في معظم الأحيان، على تحدي ما يسند إليهم من اختلاف سلبي ومواجهته؛ لأنهم أنفسهم يقبلون القيم المدعمة لهوياتهم الاجتماعية[56]. ثمة نقطة خلاف أخرى حول مقاربة غوفمان للإعاقة، تتمثّل في ما أثاره مورفي الذي اعتبر الوصم مقولة واسعة جدًا، تتضمن في الوقت نفسه الشروط الطوعية وغير الطوعية (مثل القتلة ومرضى الصرع)؛ لذا، من الأفضل التمييز بين الأشخاص الموسومين بالانحراف في الإعاقة وبين أنواع أخرى، وهو ما يفترض أن الأشخاص المعاقين ليسوا بالضرورة مبخسين، أو مقصيين اجتماعيًا من المشاركة في جماعاتهم؛ إذ إن الاستجابات المشتركة ثقافيًا إزاء المعاق تختلف بحسب الزمن والسياق الاجتماعي[57].

تكشف روايات الأولياء صعوبة التفاعل مع الآخرين؛ لذلك، فقد سعوا للبحث عن «الآخرين المتعاطفين»، أي «أولئك الذين هم على أتم استعداد لأن يضعوا أنفسهم مكانهم، ومشاركتهم الأحاسيس التي تشعرهم بأنهم كائنات إنسانية»[58]، فينتظمون في شبكات ومجموعات مرجعية؛ لتقديم وجهات نظرهم، وللبحث عن دعم معنوي.

إن أهم ملاحظة استُقيت من الورشات التكوينية مع الأسر، داخل مقر جمعية «نسمة للتوحد»، هو أن الأولياء الذين استفاد أبناؤهم من برامج التعديل السلوكي، كانوا يتحدثون بأريحية عن أبنائهم خلال

(53) Jean–Sébastien Eideliman, «Spécialistes par obligation. Des parents face au handicap mental: Théories diagnostiques et arrangements pratiques,» Thèse pour obtenir le grade de docteur, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 2008, p. 219.

(54) Goffman, pp. 20–21.

(55) Ibid., p. 23.

(56) Susman, p. 16.

(57) Ibid., p. 17.

(58) Goffman, p. 32.

فترات الاستراحة، أو في أثناء حصص التكوين، بإشراف مهنيي الصحة والفاعلين الجمعويين، فقد عبّروا عن حرصهم على مرافقة الأبناء داخل الفضاءات العامة، على الرغم من السلوكات المزعجة، فضلًا عن الإحالة الدائمة على شخصيته، وأذواقه وحركاته وإعاقاته اللغوية والتواصلية، الأمر الذي يولّد الانطباع بأنهم أفلحوا أخيرًا في بناء صورة إيجابية حول التوحد. نشير في هذا الإطار إلى أهمية دور ما يسميه غوفمان «المطلعين» Initiés، باعتبارهم أشخاصًا أسوياء يحتلون مكانة خاصة، تمكنهم من التغلغل في حياة الأسر الموصومة وفهمها[59]. يجسد الفاعلون الجمعويون هذا الدور؛ لأنهم يعرفون إعاقة الأبناء عن قرب، ويعاملونهم معاملة الأشخاص العاديين، إضافة إلى أن الأسر لا تشعر أمامهم بالخجل، ولا بالحاجة إلى ضبط سلوكات أبنائها أو إخفائها.

لقد سمح لنا توثيق الملاحظات، في أثناء المشاركة في الدورات التكوينية والأيام التوعوية بالتوحد المنظمة من جمعية «نسمة للتوحد»، بتسجيل كيفية تحول مقر الجمعية إلى محج للأسر؛ للانخراط في «جلسات حميمية»، والتحدث عن المشكلات والمخاوف، ومقارنة المعلومات المتعلقة بالنظام الغذائي والأدوية والترفيه، والحديث عن الأزواج والأقارب والجيران، وإنجازات الأطفال. فخلال لقاء توعوي من تنظيم الجمعية وتحالف الجمعيات العاملة في مجال التوحد، في 20 حزيران/ يونيو 2017، في مركز تكوين الممرضين بالقنيطرة، حضره ما يزيد على مئة أسرة، عبّرت أسر كثيرة عن ارتياحها للقاء أسر أخرى تتقاسم معها المعاناة نفسها، فقد تناولت أم لوناس الكلمة، وهي تجهش بالبكاء، تعبيرًا عن سعادتها بهذا اللقاء الذي طال انتظاره، قائلةً: «لقد اكتشفت اليوم كما لو أن العالم كله توحدي. لست وحدي من يتحمل وزر طفل توحدي، بل هناك أولياء وأمهات يقتسمون المعاناة معي. لقد أتاحت لنا الجمعية الفرصة للتعبير عن قلقنا ومخاوفنا وآمالنا. لا أخفيكم أني اليوم، وبفضل هذه اللقاءات التوعوية والدورات التكوينية، أصبحت قادرة على فهم التوحد كإعاقة مزمنة، وأن أكشف للعموم عن هوية ابني التوحدي، بعد أن كنت أحس بالعار، وأفضل العزلة في البيت». إن هذا الوعي الجماعي مكّن الأسر من الانخراط في مجموعة «منظمة»، يتقاسم أفرادها الإحساس بالمصير المشترك.

فعلى العكس من التفاعلات الاجتماعية في الفضاءات الأخرى التي تعمق وصم الإعاقة الممارس من المجتمع، لاحظنا، من خلال اللقاءات داخل الفضاء الجمعوي، أن الأولياء – بدلًا من أن يبعدوا أنفسهم عن بعضهم – يسعون لتطوير الروابط الاجتماعية بينهم، على أساس خبراتهم المشتركة ومواقفهم الاجتماعية المتماثلة. وهذا الشعور الجماعي تخلقه وتعززه الجمعية التي تضع من بين أهدافها تجاوز سياسات الشفقة، وإقناع الأولياء بكونهم راشدين وقادرين على تقرير مصيرهم، وبلورة صورة إيجابية عن توحد الذات، وترويجها لدى عامة الناس[60].

تراهن الأسر الموصومة على دعم المطلعين، أي الفاعلين الجمعويين الذين يخترقون ويفهمون، بفضل وضعيتهم الخاصة، الحياة السرية للأولياء، ومن ثم، يحصلون على نوع من المشاركة الشرفية

(59) Ibid., p. 41.

(60) Anspach, p. 766.

في المجموعة[61]. يقول يوسف، وهو عضو بجمعية «نسمة للتوحد»، ومدير مركز طيور الجنة لرعاية الأطفال المعاقين: «نلح دائمًا على الدور المركزي للأسرة في تجربة التوحد. نركز في الورشات التكوينية على إعادة تعريف مفهوم التوحد على أسس جديدة، فنبين للأولياء، مثلًا، أن التوحد ليس مرضًا ما دام أن الطفل يولد توحديًا، ويظل كذلك مدى الحياة. نحاول الاعتماد على ما توفره البيولوجيا والعلوم العصبية والذهنية لتقديم التوحد كطريقة مختلفة للعيش». فضد التمثل البئيس الذي يُقرن التوحد بالسلبية، يؤكد هذا التصور الإمكانات التكتيكية للأولياء في تدبير الوصم؛ إذ يقود الوعي الأسر إلى قلب الوصم وإنتاج «اختلاف خالٍ من كل وصم»، بل المساهمة في تشكيل هوية جديدة.

تبين رحمة بورقية أن عوامل، كالاستعمار والهجرة والإعلام والعولمة والحداثة، أفرزت انفراط عقد أوجه التضامن التقليدي، وأجبرت الأفراد على السعي نحو بناء روابط أسرية واجتماعية جديدة[62]. فمن المؤشرات البارزة للتحول في بنية المجتمع الحضري المغربي تنامي ظاهرة الأسرة النووية، مقابل اندحار الأسرة الممتدة، وهذا ما انعكس انعكاسًا ملموسًا على بنية أسر ذوي التوحد التي تعيش في المناطق الحضرية؛ إذ تبيّن المعطيات المستقاة ميدانيًا أن عدد الأسر النووية المستجيبة بلغ ست عشرة أسرة، من أصل عشرين وجدت في جمعية «نسمة للتوحد» إطارًا بديلًا لبناء روابط اجتماعية جديدة، والاستفادة من الخدمات (الجدول 3). وقد نجم عن تراجع أوجه التضامن التقليدي الذي كانت توفره القبيلة والعائلة الممتدة، حاجة إلى بناء شبكات اجتماعية جديدة للدعم؛ إذ يلاحظ تنامي النموذج الجمعوي بديلًا من الروابط الدموية، باعتباره تعاقدًا اجتماعيًا جديدًا تمليه المصلحة المشتركة للأعضاء، وهذا ما تجسده جمعيات الأشخاص المعاقين، والجماعات البيئية، وجمعيات النساء ... إلخ، وتقترح خدمات ومشاريع جديدة، كبرامج الإعاقة، وبرامج الصحة الجماعية، وبرامج المساعدة الاجتماعية[63].

وفي ميدان التوحد، تمخض من دينامية الفعل الجمعوي تأسيس تحالف الجمعيات العاملة في مجال إعاقة التوحد، في تموز/ يوليو 2006، بصفته شبكة وطنية تهدف إلى تقديم إجابات عملية واستعجالية عن واقع التحديات التي يواجهها الأشخاص ذوو التوحد، خاصة في مجالي التربية والخدمات الصحية والعلاجية، فضلًا عن الترافع في سبيل حقوق الأشخاص التوحديين، والتكوين، وتقوية قدرات الأسر[64]، وهذا ما ساهم في تقوية منظورية Visibilité إعاقة التوحد في الفضاءات العمومية، وما صاحب ذلك من تنامي خطاب المواطنة، والاعتراف والإدماج في الإعلام والمدرسة.

وفي سياق هذه الدينامية، أُسست جمعية «نسمة للتوحد» في عام 2016، بمبادرة من بعض أولياء الأشخاص ذوي التوحد، وبعض مهنيي الصحة، وكان الهدف المعلن من التأسيس، كما هو موثق في

(61) Goffman, pp. 40–43.

(62) Rahma Bourqia, «Valeurs et changement social au Maroc,» *Quaderns de la Mediterrània*, no. 13 (2010), pp. 105–106.

(63) Kevin M. Brown et al., *Rhetorics of Welfare: Uncertainty, Choice and Voluntary Associations* (London: Palgrave Macmillan, 2000), p. 51.

(64) ورقة تقنية حول الخلوة المخصصة للتخطيط الاستراتيجي 2018–2022، تحالف الجمعيات العاملة في مجال إعاقة التوحد، المركز الوطني محمد السادس للمعاقين، سلا الجديدة، 30 حزيران/ يونيو – 1 تموز/ يوليو 2018.

القانون الأساسي للجمعية[65]، العمل لتيسير ولوج الأولياء إلى خدمات التشخيص والتعديل السلوكي للأطفال، والتدريب والاستشارة والدعم النفسي. في إحدى المطويات الخاصة بمناسبة الاحتفال باليوم العالمي للتوعية بالتوحد، لفت انتباهنا الشعار الآتي: «جميعًا نستطيع أن نخلق عالمًا أفضل للأشخاص التوحديين». سألت محمدًا، وهو أبو طفل توحدي عمره عشر سنوات، وأحد المشاركين في النشاط الذي نُظم في 2 نيسان/ أبريل 2019 في ساحة بلدية مدينة القنيطرة، عن شعوره بعد هذا اللقاء في مكان عمومي، فكان جوابه: «منذ تأسيس الجمعية أصبحنا نشعر بفك طوق العزلة عن أبنائنا. إن هذا الاحتفال واللقاء بالأسر وعامة الناس، يجعلك تشعر بأن المجتمع أصبح يستوعب اختلاف أبنائنا».

تسمح هذه الوضعيات الاجتماعية الناتجة من لقاءات بين مجموعة من الأسر، توجد في وضعية حضور مشترك جسدي Co-présence Physique، بصياغة المواقف والتصرفات، بناء على طقوس تفاعل، توجّه اهتمام الأولياء إلى أشياء دالة من التفكير والإحساس، وتعزز التضامن الاجتماعي بين الأسر، وتقوّي القيم المشتركة[66]. فمن نتائج ملاحظتنا تشكل نوع من الانزياح الهوياتي للأسر من خلال إنتاج هوية جماعية، استبطنت معايير وقيمًا وممارسات جديدة حول إعاقة التوحد؛ إذ تعبّر هذه الهوية الجديدة، باعتبارها تجليًا لثقافة فرعية، عن نفسها من خلال مرجعيات وتمثلات للذات التوحدية؛ لذلك، بدلًا من تدبير الأسر للوصم بكيفية سلبية، من خلال التطابق مع التعريف الممنوح للتوحد من «الأسوياء»، بعدّه خللًا ومرضًا وحمقًا، تفضل الأسر قلب هذه التعريفات السائدة، وتثمين التوحد بوصفه اختلافًا إنسانيًا، فبدل إخفاء وصم أبنائها، حاولت الأسر أن تجعل من إعاقة التوحد أساسًا للتنظيم، بعد تخليها عن اعتبارها دونية[67]. إن إحدى مهمات تحالف الجمعيات العاملة في مجال إعاقة التوحد، كما ينص على ذلك ميثاق الشرف، تعزيز برامج إذكاء الوعي، وتنمية قدرات الأسر، والتكوين والترافع وفق المقاربة الحقوقية، وفي إطار اتفاقية حقوق الأشخاص ذوي الإعاقة، والدستور والقوانين ذات الصلة[68]. إن من شأن هذه البرامج تصحيح فهم التوحد، بعدّه تراجيديًا، وتقديمه على أنه اختلاف إنساني يجب قبوله ودعمه. وهذا ما تؤكده رئيسة جمعية «نسمة للتوحد»، وهي مختصة نفسانية بنمو الأطفال، وأم لطفل توحدي عمره إحدى عشرة سنة، بقولها: «أطلب من الأولياء تسجيل الأبناء التوحديين في المدارس العادية. على المجتمع أن يقبل الاختلاف، أو بالأحرى، أن يحتفي به. إن من شأن عزلهم في أقسام خاصة تشييد غيتوهات شبيهة بمراكز الاعتقال، ولن يزيد ذلك إلا في تعميق وصمهم وعزلتهم وغربتهم».

وإجمالًا، يبدو أن الأسر بعد أن كانت تتماهى في تحديد هوية أبنائها مع معايير الآخر، من خلال إخفاء هويته الحقيقية، والميل إلى «تقمص دور الضحية»، أصبحت تتبنى سيرورةً قوامها التمايز، أو بناء هوية

(65) القانون الأساسي لجمعية نسمة للتوحد، القنيطرة، صدّقه أعضاء المكتب المسير في 14 حزيران/ يونيو 2016.

(66) Smith, p. 50.

(67) Goffman, p. 33.

(68) وثيقة ميثاق شرف، تحالف الجمعيات العاملة في مجال إعاقة التوحد بالمغرب، مراسلة إلكترونية داخلية موجهة من المكتب التنفيذي للتحالف إلى الجمعيات المنضوية تحت لوائه في 26 حزيران/ يونيو 2018.

خاصة، يتخذ من خلالها الأولياء مسافة من الآخر، ويحددون اختلاف أبنائهم؛ لذلك، من الضروري تأكيد أن الأسر بلغت مرحلة الشعور بأن عليها تدبير الوصم، من خلال فرض قبول الهوية التوحدية لأبنائها، واحترامها كما هي، وأن ليس هناك داعٍ لإخفائها. إن هذه المرحلة الأخيرة هي مرحلة النضج، والتكيف التام مع الوضعيات الاجتماعية[69].

خاتمة

مكنتنا الملاحظة اليومية، واللقاءات المعتادة مع أسر الأطفال التوحديين، من بناء خطاطة أولية، مفادها أن تمثل إعاقة التوحد لا ينفصل عن سيرورة التحولات التي تمس الأسر الحضرية. فهذه الأسر تعيش مخاضًا مؤلمًا، ولا سيما مع ولوج الأمهات سوق الشغل، وأفول نجم الأسر الممتدة التي تعرضت للتفكك، تحت وطأة الحضور القوي للتحديث، وتنامي النزوع الفرداني.

وقد رأينا كيف تتلقى أسر الأطفال التوحديين ردة فعل عدوانية؛ نتيجة «وصم عيوب الشخصية»، بما هو وصم إقصائي يتخذ أشكالًا من الاستفزاز في مجموعة من الفضاءات «الممنوعة»، كالساحات العمومية والمتاجر والمدارس، حيث تُرصد سلوكات الأطفال التوحديين ويوصمون بـ «المزعجين». يجسد هذا الوصم الوجه التفاعلي لاتساع الفجوة بين الأسر والآخرين داخل تلك الفضاءات؛ إذ تُحتقر الأسر من خلال سلسلة من العبارات، ويتعرض أبناؤها للمنع من ولوج بعض الفضاءات؛ بسبب السلوكات المزعجة، أو حينما يُفصَح عن هوية الابن التوحدي.

تتبنى الأسر مناورة الوصم التي تنتج ممارسات، تروم ضبط المعلومة حول إعاقة التوحد، وضبط التوترات الناتجة من الاتصالات المختلطة مع الأسوياء، وتهدد بتهميش الأبناء التوحديين؛ إذ يعمد الأولياء إلى حماية الهوية الشخصية لأبنائهم، من خلال التدبير الاستراتيجي للمعلومات الذي يرتكز على إجراءات، أهمها الإخفاء الذي يحول دون تعرف الآخرين إلى إعاقة التوحد، ومحاولة تفسير السلوكات التوحدية بأنها طيش أو تصرف طفولي فحسب، أو الفصل عن العالم الخارجي في البيت، بوصفه فضاء «معزولًا»؛ تفاديًا لكل المشكلات المترتبة على اللقاءات المختلطة.

لذلك يطرح ضبط المعلومات مشكلًا أساسيًا في التفاعل الاجتماعي؛ لارتباطها بطبيعة سياق المواجهة وجهًا لوجه، وهو الإفصاح أو عدم الإفصاح عن التوحد، البوح أو الكتمان، الكذب أو الصدق. ويولد هذا المعطى غموضًا لدى الأسر في الإحساس بالهوية الحقيقية لأبنائها، فتلجأ إلى مهنيي الصحة الذين يقترحون عليها برامج للتعديل السلوكي، بوصفها إحدى استراتيجيات تدبير الوصم، من خلال اتباع تقنيات مختلفة، هدفها استعادة الهوية المفقودة، ومحو الهوية التوحدية للطفل. هكذا تجتاز الأسرة الموصومة مسارات معنوية مختلفة، تختبر خلالها ثلاث استراتيجيات في تدبير الوصم: الإخفاء، ثم التغطية، وأخيرًا البوح والإفصاح عن العلامات التوحدية للطفل.

تكشف روايات الأسر الموصومة عن صعوبة وضعية التفاعل مع الآخرين؛ لذلك، تبحث عن ذلك «الآخر المتعاطف» الذي يشاركها الوصم، فتنتظم في شبكات ومجموعات مرجعية؛ لتقديم وجهات

(69) Goffman, p. 123.

نظرها، وللبحث عن دعم معنوي. نشير في هذا الإطار إلى أهمية دور الفاعلين الجمعويين، أي المطلعين، بصفتهم أشخاصًا أسوياء يحتلون مكانة خاصة، تمكنهم من التغلغل في حياة الأسر وفهمها؛ فهؤلاء المطلعون يعرفون إعاقة الأبناء عن قرب، ويعاملونهم معاملة الأشخاص العاديين، إضافة إلى أن الأسر الموصومة لا تشعر أمامهم بالخجل ولا بالحاجة إلى ضبط سلوكات أبنائها أو إخفائها.

وختامًا، يتحول فضاء الجمعية، بما هو فضاء راق ولطيف Espace policé، إلى محج للأسر؛ للانخراط في «جلسات حميمية». وهذا الشعور الجماعي تخلقه وتعززه الجمعية التي تضع من بين أهدافها تجاوز سياسات الشفقة، وإقناع الأولياء بكونهم راشدين، وقادرين على تقرير مصيرهم، وبلورة صورة إيجابية عن الذات التوحدية، وتقوية منظورية التوحد في الفضاءات والمؤسسات العمومية. هكذا يجتاز أولياء الأطفال التوحديين ثلاث مراحل في سياق تدبيرهم للوصم الاجتماعي: مرحلة الإنكار، ثم مرحلة المقاومة، وأخيرًا مرحلة الاعتراف.

المراجع References

العربية

رحومة، عادل بلحاج. «في تشكل الفرد والفردانية في المجتمع التونسي». **عمران**. مج 2، العدد 8 (ربيع 2014).

رشيق، عبد الرحمان. «السياسة العمرانية والعلاقات العمرانية في المغرب». **عمران**. مج 5، العدد 18 (خريف 2016).

عامر، طارق. **الطفل التوحدي**. عمان: دار اليازوري العلمية للنشر والتوزيع، 2008.

المالكي، عبد الرحمان. **الثقافة والمجال: دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب**. فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية، 2015.

الأجنبية

Anspach, Renee R. «From Stigma to Identity Politics: Political Activism among the Physically Disabled and Former Mental Patients.» *Social Science and Medicine*. vol. 13A, no. 6 (1979).

Becker, Howard S. *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press, 1973.

Birenbaum, Arnold. «On Managing a Courtesy Stigma.» *Journal of Health and Social Behavior*. vol. 11, no. 3 (1970).

Bourqia, Rahma. «Valeurs et changement social au Maroc.» *Quaderns de la Mediterrània*. no. 13 (2010).

Brown, Kevin M. et al. *Rhetorics of Welfare: Uncertainty, Choice and Voluntary Associations*. London: Palgrave Macmillan, 2000.

Buljevac, Marco, Majdak Marijana & Leutar Zdravka. «The Stigma of Disability: Croatian Experiences.» *Disability and Rehabilitation*. vol. 34, no. 9 (May 2012).

Cefaï, Daniel & Laurent Perreau (dir.), *Erving Goffman et l'ordre de l'interaction*. Paris: PUF, 2012.

Chamak, Brigitte. «Autisme et militantisme: De la maladie à la différence.» *Quaderni*. vol. 1, no. 68 (2009).

Coulon, Alain. *L'Ecole de Chicago*. Paris: PUF, 2002.

Dewalt, Kathleen M. & Billie R. Dewalt. *Participant Observation: A Guide for Fieldworkers*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 2002.

Eideliman, Jean–Sébastien. «Spécialistes par obligation. Des parents face au handicap mental: Théories diagnostiques et arrangements pratiques.» Thèse pour obtenir le grade de docteur. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales. Paris. 2008.

Farrugia, David. «Exploring Stigma: Medical Knowledge and the Stigmatisation of Parents of Children Diagnosed with Autism Spectrum Disorder.» *Sociology of Health and Illness*. vol. 31, no. 7 (2009).

Gay, Thomas. *L'Indispensable de la sociologie*. Collection Principes. Paris: Studyrama, 2006.

Goffman, Erving. *Stigmate: Les Usages sociaux des handicaps*. Alain Kihm (trad.). Collection Le Sens commun. Paris: Editions de Minuit, 1975.

Gray, David. «Perceptions of Stigma: The Parents of Autistic Children.» *Sociology of Health and Illness*. vol. 15, no. 1 (1993).

Grinker, Roy Richard. *Unstrange Minds: Remaping the world of autism*. New York: Basic Books, 2008.

Link, Bruce G. & Jo C. Phelan. «Conceptualizing Stigma.» *Annual Review of Sociology*. vol. 27, no. 1 (2001).

Manning, Philippe. *Erving Goffman and Modern Sociology*. Collection Key Contemporary Thinkers. Simi Valley, CA: Polity Press, 1992.

Marvasrti, Amir B. *Qualitative Research in Sociology*. London/ Thousand Oaks/ New Delhi: Sage Publications, 2004.

Oliver, Micheal. *The Politics of Disablement*. London: Macmillan Education, 1990.

Raspberry, Kelly A. & Debra Skinner. «Experiencing the Genetic Body: Parents' Encounters with Pediatric Clinical Genetics.» *Medical Anthropology*. vol. 26, no. 4 (2007).

Smith, Greg. *Erving Goffman*. Collection Key Sociologists. London: Routledge, 2006.

Spradley, James P. *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1980.

Susman, Joan. «Disability, Stigma and Deviance.» *Social Science & Medicine*. vol. 38, no. 1 (1994).

Vaidya, Shubhangi. *Autism and the Family in Urban India: Looking Back, Looking Forward.* New York: Springer, 2016.

VandenBos, Gary R. *APA Dictionary of Psychology*. 2nd ed. Washington, DC: American Psychological Association, 2015.

Vienne, Philippe. «Au–delà du stigmate: La Stigmatisation comme outil conceptuel critique des interactions et des jugements scolaires.» *Education et Sociétés*. vol. 1, no. 13 (January 2004).

Volkmar, Fred R. (ed.). *Encyclopedia of Autism Spectrum Disorders*. New York: Springer, 2013.

Young, Michael. *The Rise of the Meritocraty*. London: Thames and Hudson, 1958.

إيليا زريق | Elia Zureik*

قضايا في تطوّر العلوم الاجتماعية في العالم العربي

The Development of Social Sciences in the Arab World

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تقييم البحث المعاصر في العلوم الاجتماعية العربية، مع التركيز على القضايا المنهجية في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا. تبيّن الدراسة أنّ العلوم الاجتماعية العربية تعاني اعتمادية مفرطة على المفاهيم المستمدة من تجربة المجتمعات الغربية، كما أنّ الأبحاث المنشورة تعتمد اعتمادًا كبيرًا على المناهج الكيفية في البحث وعلى دراسات الحالة. تُرجع الدراسة القصور الذي يعانيه الإنتاج العربي في العلوم الاجتماعية والإنسانية، أساسًا، إلى التسلطيّة وغياب الديمقراطية في أنظمة الحكم العربية، وهو العامل الذي يجبر الباحثين العرب على تجنب بحث القضايا المهمّة والإشكاليّة مثل قضايا التنوع الثقافي والإثني. وعلى الرغم من ذلك، تشير الدراسة أيضًا إلى جهود عربية بحثيّة مهمّة درست اتجاهات الرأي العام العربي، والتحولات الديموغرافية، والاستعمار والرقابة وغيرها. تختم الدراسة بالكشف عن كيفية استفادة الحكومات الغربية من الباحثين الغربيين للتدخل في شؤون العالم الثالث، وهو ما يعتبر خرقًا للمعايير الأخلاقية للبحث العلمي.

كلمات مفتاحية: العلوم الاجتماعية، المنهج الكمي، البحث الإثنوغرافي، أخلاقيات البحث.

Abstract: This study evaluates contemporary research in Arab social sciences, with an emphasis on methodological issues in sociology and anthropology. It shows that Arab social science continues to suffer from dependence on the experience of Western societies and the concepts that are generated from such experience. The paper discovered that published Arab social science research relies heavily on qualitative studies and the case study approach. The limitations on the development of Arab social science have their origins in the authoritarian and non–democratic nature of Arab governance. This fact compels Arab social scientists to avoid researching important and controversial topics such as divorce, multiethnic relations and the role of race in Arab society. Having said this, the study pointed out the presence of important research that deals with public opinion, demography, colonialism and surveillance. The study concludes by demonstrating that Western governments utilize their social scientists to intervene in the affairs of third world regions in violations of basic ethical norms of research.

Keywords: Social Sciences, Quantitative and Qualitative Methods, Ethnographic Research, Research Ethics.

* أستاذ فخري في علم الاجتماع في جامعة كوينز، كينغستون، أنتاريو - كندا.
Professor Emeritus in Sociology at Queen’s University, Kingston, Ontario, Canada.

مقدمة[1]

تقول عالمتا الاجتماع الجزائريتان سهى حمزاوي وسامية كواشي: «تعود الأزمة الحالية لعلم الاجتماع إلى تباين الاتجاهات النظرية والمنهجية في هذا العلم، حيث يؤكد المفكرون بهذا الصدد على أنّ البحوث والدراسات الاجتماعية تعاني غياب الطرح السوسيولوجي الدقيق، مما أدى إلى ظهور أزمة انفصال الفكر والنظرية عن واقع وخصوصيات مجتمعات العالم العربي»[2]. يتناول هذا الاقتباس مشكلة علم الاجتماع في العالم العربي، بالاعتماد على نحو كبير، كما سنشير لاحقًا، على العلوم الاجتماعية الغربية. ووفقًا للدراسة المقتبس منها، يعاني تطور علم الاجتماع العربي ما لا يقلّ عن ثماني مشكلات رئيسة، معظمها مألوف للباحثين في هذا المجال.

يكمن الانتقاد الرئيس لعلم الاجتماع العربي في انفصال العلوم الاجتماعية العربية عمومًا عن السياقات التي تعكس التجارب التاريخية والحاضرة للشعوب العربية. ويؤكد معظم المعلّقين أن علم الاجتماع العربي يقترض مفاهيمه من الغرب وينسخها عنه، وغالبًا ما يتجاهل حقيقة أنّ علم الاجتماع الغربي يعكس في المقام الأول، التطورات الأوروبية في المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية. كما أن المجتمعات الغربية في القرنين التاسع عشر والعشرين، التي عاش خلالها الآباء المؤسسون لعلم الاجتماع الغربي، من أوغست كونت وكارل ماركس إلى إميل دوركهايم وماكس فيبر، كانت متأثرة بالخلفية الصناعية والفلسفية للتجربة الأوروبية.

تنتظم الدراسة، من خلال نقاش موجز، في عشرة محاور، أولًا: العلاقة بين العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ ثانيًا: النقاش بشأن المعرفة التاريخية؛ ثالثًا: نبذة عن جذور علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في الغرب؛ رابعًا: مقارنة المنهج الكمي والنوعي في الدراسات الاجتماعية للعالم العربي؛ خامسًا: استطلاعات الرأي العام: دراسات كميّة؛ سادسًا: البحث الإثنوغرافي؛ سابعًا: إنتاج المعرفة في العلوم الاجتماعية في العالم العربي؛ ثامنًا: إنتاج المعرفة في ظل الاستعمار وأنظمة المراقبة والعامل الديموغرافي: صوغ المفاهيم؛ تاسعًا: دور اللغة في التوثيق وجمع المعلومات عبر الفضاء الإلكتروني؛ عاشرًا: أخلاقيات البحث الاجتماعي.

أولًا: العلاقة بين العلوم الاجتماعية والإنسانية

للعلوم الإنسانية تاريخ عريق يستمد إيحاءه من الفلسفة اليونانية القديمة، ومن بعدها الفلسفة الإسلامية، ثم عصر التنوير. تهدف العلوم الإنسانية إلى التوصل إلى تقويم يتّسم بالحكمة، ويقصد بالحكمة هنا أن على الباحث أن يكون على مستوى فهم عميق، وذا تفكير تأملي وانعكاسي Reflexive thought، ما يؤهّله للمساهمة في بناء مجتمعه المدني ومعالجة ما يُسمى «الأسئلة الكبرى» Big questions التي

(1) يشكر المؤلف الدكتورة إنعام شرف على ترجمتها القسم الأكبر من هذه الدراسة. والشكر لمنى حسن لتجميع بعض الإحصاءات الواردة فيها، وللزميل عبد الحفيظ حسين لإشرافه على الإنتاج الفني للدراسة.

(2) سهى حمزاوي وسامية كواشي، «إشكالات علم الاجتماع في العالم العربي: قراءة تحليلية لاعترافات بعض علماء الاجتماع العرب»، **مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**، العدد 28 (آذار/ مارس 2017)، ص 91.

تواجهها الإنسانية. بيد أنه ابتداءً من القرن التاسع عشر، سجّل بروز المنهجية الوضعية وسطوة العلوم الطبيعية تأثيرًا بالغًا في تطور العلوم الاجتماعية واستخدام تحليلات كمية تقوم على تقنية الإحصاء وعوامل الارتباط Correlation coefficients والتنبؤ.

أدّى تطور العلوم الاجتماعية في علم الاجتماع والاقتصاد والسياسة خلال النصف الثاني من القرن العشرين دورًا مهمًا في توجه صانعي القرارات والسياسات نحو الاستعانة بالعلوم الاجتماعية. أما العلوم الإنسانية، فتعتمد على موضوعات الفلسفة واللغات والتاريخ والآداب في تتبع منهجية تفسيرية نقدية وإثنوغرافية وسيمائية Semiotics، آخذةً في الحسبان ما يُسمى السلوك العادي واليومي للفرد Everyday experience، لكن، كما نشير في تعليقٍ لاحق، بقي تأثير العلوم الإنسانية في المجال السياسي والنقاش العام هامشيًا.

أدى هذا التمييز المنهجي إلى هيمنة العلوم الاجتماعية على الإنسانية، وهذا أمر ليس حتميًا، إنما يمكن معالجته، كما يظهر ذلك في الأدبيات الحديثة من خلال منطلقٍ تحليلي شامل يوفق إلى حدٍ ما بين الاثنين. ولعلّ أهم التطورات في هذا المجال هو انتشار ما يسمى منهجية ما بعد الحداثة Postmodernism.

يتجسّد الفصل ما بين الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في تباين السبل بينهما للوصول إلى المعرفة وفهم الوضع الإنساني. فتركز الجهود في العلوم الاجتماعية على فهم العلاقات السببية بين الظواهر الاجتماعية واستكشافها، وذلك من خلال تبنّي منهج وضعي – تفسيري، وهو منهج تجريبي مستنبط من العلوم الطبيعية. ويمكن التمييز في العلوم الاجتماعية بين ثلاثة تصوّرات للفرد: الإنسان الاجتماعي Homo Sociologicus والإنسان الاقتصادي Homo economicus والإنسان السياسي Homo Politicus. وتُوِّج البحث في التصوّرات الثلاثة بولادة الاختصاصات الرئيسة في العلوم الاجتماعية: علم الاجتماع وعلم الاقتصاد والعلوم السياسية. في المقابل تتميز الإنسانيات، وهي تشمل التاريخ والآداب وتحليل الخطاب Discourse analysis والأنثروبولوجيا الثقافية والفلسفة واللسانيات والفنون الجميلة، بمقاربات نظرية مبنيّة على التأويل والنظرية النقدية ودراسة النصوص وفحصها ونقدها.

لا تسعى هذه الدراسة للتركيز على المساهمة الأوروبية في المعرفة الإنسانية والاجتماعية فحسب، بل تأخذ في الحسبان مساهماتٍ أخرى، بما فيها المساهمة العربية في أفق تمكين الباحثين من الوقوف على المساهمة الشمولية وتنسيب الهيمنة الغربية في مجال الدراسات الإنسانية والاجتماعية.

يعود التوتر القائم بين الإنسانيات والعلوم الاجتماعية خلال فترة تشكيل العلوم الاجتماعية والإنسانيات في أوروبا إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، إلى أنّ العلوم الطبيعية كانت قدوة الدراسات الإنسانية والاجتماعية، حيث اعتمدت هذه الأخيرة المقاربات المنهجية نفسها. ولعل ذلك هو ما يفسّر الإلحاح على المناهج الكمية في التوصل إلى المعرفة، وهو ما أدى تدريجيًا إلى تبنّي العلوم الاجتماعية مقاربةً طبيعية – «علموية» وكونية للإنسان. ووُصف هذا التحوّل من أحد الدارسين بأنه تم على حساب الإنسانيات. ويثير أنطوان نصري مسرّة هذه الإشكالية في فهم جدوى الإنسانيات وقدرتها على مواكبة

التحول نحو المنهج الطبيعي – التجريبي في العالم الأكاديمي عمومًا، وذلك حين يسأل: «هل العلوم التي يُطلق عليها علومًا إنسانية، والتي تُلقّنها كبريات الجامعات في العالم، هي فعلًا إنسانية؟ ثمة مجموعة عوامل تؤثر سلبيًا في إنسانية العلوم الإنسانية: المنحى الأكاديمي السائد، والثقة العارمة بدقّة علوم الطبيعة وفاعليتها، والتوجّه نحو حصر العلوم الإنسانية في منهجيات كمّية، وبيروقراطية البحث، وتراجع تدريس الإنسانيات في التعليم ما قبل الجامعي مع طغيان الفروع العلمية»[3].

في النصف الثاني من القرن العشرين، استعادت العلوم الاجتماعية إلى حدٍّ ما الاهتمام بالمركزية الإنسانية التي لا تنضبط مع النموذج المنهجي للعلوم الطبيعية، فأُعيد الاعتبار إلى المعنى – القيمة والتفكير النقدي الفاعل والإصرار البشري باعتبارها عوامل مؤثرة في صيرورة المجتمعات الإنسانية وتطوّرها، وكان أثر إعادة الاعتبار هذا واضحًا في علم الاجتماع والعلوم السياسية والأنثروبولوجيا، وإلى حدٍّ ما الاقتصاد.

ثانيًا: النقاش بشأن المعرفة التاريخية

يُصنَّف علم التاريخ ضمن الإنسانيات، وهو التخصص الذي يُناط به حفظ الذاكرة، والذاكرة الجماعية تحديدًا. ويرى أحمد سعدي وليلى أبو لغد أن «الذاكرة هي من الأسلحة القليلة المتبقية لمن سار موج التاريخ ضدّه»[4]. هذا لأن التاريخ في الغالب هو «تاريخ المنتصرين»، كما يتباهى تشرشل، وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن «من يكتب التاريخ فعلًا؟».

حين انتشرت أدوات التواصل الاجتماعي Social media والأرشفة العلمية، استطاع كثيرون أن يكتبوا التاريخ من «الأسفل»، أي إن كتابة التاريخ بدأت تأخذ في الحسبان تصوّرات «المنهزم» أو «المحكوم»، مثل ما كتبه الحاكمون والمنتصرون سابقًا، وعندئذٍ، بات من الممكن أن يكتب المغلوبُ على أمرِه التاريخَ. وخلافًا للنظرة السائدة إلى التاريخ، التي تقتضي قراءة سطحية فوقية لتسلسل الأحداث عبر الأزمنة والأماكن، ركّز مفكرون من أمثال ميشيل فوكو Michel Foucault على الانقطاع التاريخيّ، وشددوا على التغييرات المفصلية الدقيقة التي ميّزت القرن الثامن عشر مع إدخال الإصلاحات التنظيمية إلى السلك التعليمي والمستشفيات والنظام الضريبي.

أبرز فوكو أن الإصلاحات هذه كلها هدفت إلى أن «تهذّب» Discipline المجتمعات الخاضعة من خلال إجبار أفراد المجتمع على التصرف بسلوك يسمح بالتسلّط عليها. وعلى الرغم من أن فوكو لم يتناول في دراساته المجتمعات الخاضعة للاستعمار، فإن هناك الكثير من الأمثلة عن باحثين استطاعوا

(3) أنطوان نصري مسرّة، «كيف تكون العلوم الاجتماعية ...إنسانية؟ مفاعيل البعد الإنساني في الاندماج الاجتماعي وفاعلية البحث الاجتماعي»، في: **جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في العالم العربي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 39–48.

(4) Ahmad H. Sa'di & Lila Abu–Lughod, «Introduction: The Claims of Memory», in: Ahmad H. Sa'di & Lila Abu–Lughod (eds.), *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*, Series Cultures of History (New York: Columbia University Press, 2007), p. 6.

أن يُطبّقوا منهجياته في بلدان خضعت للاستعمار، ولعل أشهر هؤلاء تموثي ميتشل الذي نشر كتابًا صغيرًا بعنوان **استعمار مصر**[5]، ساهم في رفع مستوى فهم العالم لطريقة سيطرة الإمبراطورية البريطانية على أجزاء واسعة من العالم، وأظهر كيف تمكّنت من التحكم في المجالات الخاضعة لها. واستفاد التأريخ المتأخر من الروايات والسرديات المعاكسة، أي التي نُسِجَت من المُهمّشين في التاريخ، ويقدم تأريخ القضية الفلسطينية مثالًا واضحًا على ذلك: التاريخ الفلسطيني حافل بالمصادر الشفوية والروايات المأخوذة من الذاكرة الجماعية التي قد تساهم في دحض الفهم الغربي والإسرائيلي السائد بشأن ما حصل في فلسطين[6].

ثالثًا: نبذة عن جذور علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في الغرب

نعرض هنا إيجازًا عامًّا لتطوّر العلوم الاجتماعية، خصوصًا علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في العالمين الغربي والعربي، ونُوضِح أن هناك جذورًا اجتماعية تحكم تطور الإنتاج المعرفي في هذه الحالات وما قبلها، تمتد إلى الثورة الفرنسية. وكان لهذا الحراك الاجتماعي أثرٌ في بروز شخصيات شبه تكنوقراطية، نذكر منها سان سيمون، وأوغست كونت الذي أطلق على علم الاجتماع لقب «ملك العلوم»، والمرجعية لهذا اللقب هو أن علم الاجتماع دراسةٌ شاملة للمجتمع تمسّ الجانب الاقتصادي والسياسي والعلاقات بين الأفراد والجماعات.

تبنّى القرن التاسع عشر، إلى حدٍّ بعيد، في أوروبا نموذج الدراسات الطبيعية، بما فيها استخدام الرياضيات والأدوات الكمّية، مثل الإحصاء، في فهم الميدان الاجتماعي. ومن الأسماء التي لمعت في تلك الفترة نذكر الإنكليزيين كارل بيرسون Karl Pearson (1857–1936) وفرانسيس غالتون Frances Galton (1822–1911)، وكان كلاهما ناشطًا في تأسيس ما يسمى حملة تحسين النسل Eugenics.

أدّت هذه التطورات إلى تأسيس المنهجية الوضعية باعتبارها ركنًا للعلوم الاجتماعية كلها، كما أوضح مسرّة، حيث لا يزال هناك حتى الآن تنافسٌ بين ما يسمى العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، لكن حدّة هذا التنافس تقلّصت، خصوصًا مع انتشار مدرسة «ما بعد الحداثة».

أمّا الأنثروبولوجيا التي تُعتبَر من أقدم العلوم الإنسانية التطبيقية، فأدّت دورًا مهمًا في تقديم دراسات وتحليلات متعلقة بالمناطق النائية والمجتمعات البدائية، وركّزت في عقودها الأولى على تثبيت هرم بشري تسلسلي بالنسبة إلى المقدرة والذكاء والموهبة. واحتلّ الرجل الأبيض المكان الأعلى في هذا الهرم، ووُضِع في أسفله الرجل الأسود والسكان الأصليون Indigenous people الذين وُصموا بالنقصان الشخصيّ والذهنيّ. وفي أواخر القرن التاسع عشر، برزت مجموعةٌ من الأنثروبولوجيين اعترضت على وجود هرم كهذا، وبغض النظر عن الفوارق البيولوجية بين البشر، أكدت هذه المجموعة أن البشر انحدروا من المصدر البيولوجي نفسه، وأخذ النقاش طابعًا سياسيًا عندما تدخّلت لجنة الأمم

(5) Timothy Mitchell, *Colonizing Egypt* (Cairo: American University of Cairo Press, 1988).

(6) Elia Zureik, «Constructing Palestine through Surveillance Practices,» *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 28, no. 2 (2001), pp. 205–227.

المتحدة لحقوق الإنسان ودعت لجنة خبراء كي يبحثوا في الموضوع، وقرروا أن البشرية نبعت من مصدر واحد، وأن أيّ ادّعاء آخر يُعتبَر سندًا للعنصرية.

يتمثل أحد الفوارق بين الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع في دور الأنثروبولوجيا في دراسة المجتمعات البدائية وغير المتطوّرة في القرن السابع عشر وما بعده. وكانت الفرضية الأساسية التي تبنّاها الأنثروبولوجيون قد قامت على وجود توازن Equilibrium بين المؤسسات الاجتماعية يضمن التناسق بينها وبين الاستقرار في المجتمع كله، هذا ما يسمى «الهيكلية الوظيفية» Structural Functionalism التي نراها أيضًا في علم الاجتماع. أمّا المشكلة الرئيسة في هذا السياق، فهي أن التعديلات الجديدة التي أُجريت في بنية المؤسسات الاجتماعية اعتُبرت خرقًا وشذوذًا عن النمط الاعتيادي؛ لذلك وُصف أيّ تغيير في توزيع أدوار أفراد العائلة، أو في النظام التعليمي والسياسي السائد، بأنّه شذوذٌ اجتماعي.

ساهمت الأنثروبولوجيا بصورة خاصة في إبراز العرق باعتباره مؤشرًا أساسيًا لتعريف البشر من ناحية كفاءاتهم وعلى مستوى حضاري. ومع أن هذا الجدل لم يحتل المكان الرئيس في العلوم الإنسانية، بقي له تأثير ملحوظ في المستويين السياسي والفكري العام. أمّا الظاهرة المهمة التي ميّزت الأنثروبولوجيا، فهي أنها ترعرعت في ظل الاستعمار، واعتبارًا من القرن الثامن عشر وما بعده، ساهمت في خدمتها الكولونيالية والاستعمار في فترة التوسع الأوروبي في العالم الثالث[7].

حرص أبرز علماء الأنثروبولوجيا على خدمة سياسات دولهم المستعمِرة، مثل إيطاليا وفرنسا وألمانيا وبريطانيا وغيرها، بغرض تأمين الوجود الأوروبي في المجتمعات البدائية. واستثناء أميركا الشمالية من هذه التطورات لم يكن قطعيًا، حيث ساهم علماء الأنثروبولوجيا الأميركيون مباشرة في السيطرة الفدرالية على الهنود الحمر والسود، وفي توسّعهم الاستعماري ابتداءً من القرن التاسع عشر.

رابعًا: مقارنة المنهج الكمي والنوعي في الدراسات الاجتماعية للعالم العربي

على الرغم من الشعبية الأخيرة التي نالتها الدراسات النوعية في العلوم الاجتماعية في الغرب، فإنها كثيرًا ما احتلّت مكانةً في علم الاجتماع، بما في ذلك علم الاجتماع العربي. ويُذكّرنا عالم الاجتماع الأميركي هوارد بيكر[8] بأن الدراسات النوعية ظهرت أول مرة في الولايات المتحدة منذ أكثر من ستة عقود. وفي إمكان علم الاجتماع العربي أن يفخر بتقاليد غنية في العلوم الاجتماعية النوعية، مثل عمل عالم الاجتماع العراقي علي الوردي على سبيل المثال، حيث سار الوردي[9] على خُطى المفكر

(7) Talal Asad, *Anthropology and the Colonial Encounter* (London: Ithaca Press, 1973).

(8) H. S. Becker, «The Epistemology of Qualitative Research,» in: R. Jessor, A. Colby & R.A. Schweder (eds.), *Ethnography and Human Development: Context and Meaning in Social Inquiry* (Chicago/ London: University of Chicago Press, 1996), pp. 53–72.

(9) علي الوردي، **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث** (بغداد: دار الوراق للنشر، 1965)؛ حميد الهاشمي، «علي الوردي والتأصيل الخلدوني لعلم الاجتماع في الوطن العربي»، **إضافات**، العدد 19 (صيف 2012)، ص 39–48.

العربي ابن خلدون في القرن الرابع عشر، واستكشف التفاعل بين الحضر والرُّحل، وتأثيرهما في تنمية الشخصية الفردية والحياة المجتمعية في العراق. وكما يشير محمد بامية، ركّز الوردي على استخدام «منهجية الحوار التي هي أقرب إلى تقاليد المجتمع العربي التقليدي، بدلًا من الاعتماد على منهجية المقابلات والمسوحات الميدانية»[10].

في المثل، هناك دراسات قيّمة بشأن الحياة الريفية من عالم الأنثروبولوجيا المصري حامد عمّار (1921–2014)[11] الذي حلّل القيم والشخصية في الريف المصري. وإلى وقت ليس ببعيد، كانت الدراسات المجتمعية النوعية في الهلال الخصيب ومصر وشمال أفريقيا تمثّل الجزء الأكبر مما ورد في العلوم الاجتماعية العربية[12].

في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، أُدخلت العلوم الاجتماعية التطبيقية التي تشمل جمع الإحصاءات الاجتماعية، إلى العالم العربي باعتبارها جزءًا من المتطلّبات الإدارية للاستعمار الغربي الذي كان يحتل المنطقة. وبعد الاستقلال السياسي في النصف الأول من القرن الماضي، توسع علماء الشعوب المحلية والنخبة الحاكمة في استخدام تقنيات البحوث التطبيقية لتلبية الحاجات البيروقراطية والتعليمية في الدول الوليدة. لكن هذا لم يحدث حتى عام 1960 عندما بدأ علماء الاجتماع العرب الدارسون في الغرب في تجربة المنهجيات الوضعية بطريقة مستدامة وإجراء بحوث المسح للكشف عن المواقف العامة والتوجهات المتعلقة بالشؤون الراهنة ومسائل السياسة العامة[13].

على الرغم من أن ذلك تزامن مع فترة كانت فيها المدرسة الوضعية Positivism تتعرض للهجوم في الدراسات الغربية، فإن إجراء بحوث المسح الكمي في العالم العربي استمر إلى حدٍّ بعيد من دون إيلاء المشكلات التي أثارها هذا المنهج اهتمامًا كافيًا. وهنا برزت مجموعتان مختلفتان من المشكلات، تتعلق الأولى بمناطق العالم الثالث، بينما تأخذ الثانية طابعًا نظريًا مركّزةً على الجدل الإبستيمولوجي المتعلق بالادّعاءات الموضوعية والمعرفية.

أمّا بخصوص المجموعة الأولى، فهناك ثلاث مشكلات أساسيّة: تتمثّل الأولى في النظر في معنى «الجمهور» في سياق العالم النامي، أو حتى العالم المتقدم إلى حدٍ ما؛ فالفكرة القائلة إن هناك جمهورًا قابلًا لإجراء البحوث المسحية عليه، يمثّل في حدِّ ذاته إشكالية في المجتمع العربي. إن الإجابة عن أسئلة أي مقابلة، تفترض أن يكون هناك قدرٌ من الثقة والسريّة بين السائل والمسؤول، وأن تكون آراء الفرد الذي يُسأل، تتعلق قدر الإمكان بالحياة العامة. وفي المجتمعات التي لم، ولا، يشعر فيها

(10) Mohammed Bamyeh, *Social Sciences in the Arab World: Forms of Presence* (Beirut: The Arab Council for Social Sciences, 2015), p. 10.

(11) Hamed Ammar, *Growing Up in an Egyptian Village* (London: Routledge; Kegan Paul, 1954).

(12) A. Lutfiyya & C. Churchill (eds.), *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures* (The Hague: Mouton and Co., 1970).

(13) M. Suleiman, «Challenges and Rewards of Survey Research in the Arab World: Problems of Sensitivity in a Study of Political Socialization,» in: M. Tessler et al. (eds.), *The Evaluation and Application of Survey Research in the Arab World* (Boulder, CO: Westview Press, 1987), pp. 57–65.

الجمهور، إلى حدٍّ بعيد، بأن ليس له أي تأثير في مجريات الأحداث، فإن المواطنين، للأسف، لا يرون أي فائدة من استكشاف آرائهم.

إضافة إلى ذلك، وبسبب الافتقار إلى الثقة بين المسؤولين والجمهور بوجه عام، هناك اتجاه سائد بين هذا الأخير يدعو إلى التشكيك في الذين يسعون على نحو فردي للحصول على معلومات أوليّة، وذلك خوفًا من أن هذه المعلومات قد تُعرّضهم للخطر[14]. وعلى حد سواء، يشكّك المسؤولون في البيانات التي تُجمع على نطاق واسع خشية أن تكشف هذه البيانات عن معلومات حسّاسة تشكل تهديدًا لشرعية النظام[15].

ثانيًا، تتعلق مشكلة البحث الاستقصائي الواسع في مناطق العالم الثالث، عمومًا، بنزاهة العالم الإحصائي وتمثيله، الذي يتم منه اختيار ما يسمى «الجمهور». وفي غياب البيانات العددية الموثوقة وعدم الوصول الحر إلى هذه المعلومات من أجل التحقق من العيّنات الموثوق بها ومن وضعها، فإنه يصعب الشعور بالثقة بالنتائج التي تستند إلى البحوث الكمية وحدها.

أمّا المشكلة الثالثة، فتكمن في أنّ من يقوم بجمع بيانات الرأي العام والبحوث الاستقصائية هو في الأساس مؤسسة فردية، ومنهجيتها راسخةٌ أيضًا في الفرديّة، حيث يُطلب من الناس التعبير عن آرائهم على نحو فردي. وفي مجتمع تكون فيه القيم الجماعية متجذّرة بعمق ويكون الكل فيه، إذا أردنا توظيف استعارة مفهوم غستالت Gestalt في النظرية الغشتالية، يفوق أجزاءه الفردية، فإنّ من الصعب استخدام الاستجابات الفردية المجمعة إحصائيًا لرسم صورة جماعية[16]. هذا جزء مما اعتبره سي. رايت ميلز[17] في دراسته النقدية بشأن المدرسة التجريدية التطبيقية Abstracted empiricism في العلوم الاجتماعية الغربية، التي كان يعني من خلالها إجراء البحوث الكمية من دون إيلاء السياق التاريخي والطبيعة الاجتماعية التي يمتاز بها الإنسان الاهتمام الكافي.

إحدى الطرائق لتصحيح هذه المشكلات هي إضفاء طابع السياق على مشكلة البحث المعنية، واستكمال البحوث الاستقصائية بالمقابلات المتعمقة، وجمع، في حال كان ذلك ممكنًا، البيانات الكمية مع البيانات النوعية والإثنوغرافية من خلال دمج الأدلّة الرمزية والثقافية في البيانات التي جُمعت[18]. وبعبارة عالم الاجتماع المصري سعد الدين إبراهيم: «ومن بدائل [المنهج القائم على الغرب] أن تأخذ المجموعة بوصفها وحدة التحليل في البحوث الاستقصائية، لأن الفرد في المجتمعات التقليدية أو الحديثة قد لا يشكّل وحدة صنع القرار. وربما لا يجوز للفرد أن يبادر في العمل. ولا يجوز له أو لها

(14) S. Tamari, «Problems of Social Science Research in Palestine: An Overview,» *Current Sociology*, vol. 42, no. 2 (1994), pp. 67–86.

(15) Suleiman.

(16) S. Ibrahim, «The Agony and Ecstasy of Survey Research in the Arab World,» in: Tessler et al. (eds.), pp. 27–34.

(17) C. Wright Mills, *The Sociological Imagination* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

(18) Tamari; Anthony Giddens, *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration* (Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1984).

أن يكونوا أحرارًا. وفي هذا الصدد، فإن الفرق بين المجتمعات الغربية والعربية هو متساوٍ في الدرجة أكثر منه في النوع، ولكن من الرائع بما فيه الكفاية، التشكيك في الافتراض القائم على أن الفرد يشكل دائمًا الوحدة الأنسب للتحليل. ويجب النظر في البدائل، مثل استخدام شبكة اجتماعية أو نوع آخر من المجموعات»[19].

خامسًا: استطلاعات الرأي العام: دراسات كميّة

كانت أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 الحافز الرئيس لإجراء دراسات استقصائية واسعة للرأي العام في الشرق الأوسط، حيث برز فيها الشرق الأوسط والعالم العربي على وجه الخصوص إعلاميًا على نحو جليّ. هذا لا يعني أن الاهتمام بالشرق الأوسط كان غائبًا تمامًا عن مثل هذه الدراسات، فعلى سبيل المثال، نشط مركز غالوب Gallup في إعداد تقارير عن دراسات عرضية تتناول الرأي العام في الشرق الأوسط. كذلك جامعة ميتشيغان من خلال استطلاعاتها بشأن القيم العالمية World Values Survey، وجامعة ميريلاند، ومركز بيو للأبحاث Pew Research Center وجهات أخرى كثيرة.

كانت المفاوضات التي رعتها الحكومة النرويجية في أوسلو بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية، والتي بدأت في عام 1991، قد دفعت إلى إجراء مسوحاتٍ داخل المنطقة وخارجها، وشهدت الضفة الغربية على سبيل المثال، إنشاء المركز الفلسطيني للبحوث السياسية والمسحية. كما يوجد في أوروبا وأستراليا مراكز أبحاث مماثلة. ومثّل اندلاع الثورات العربية منذ عام 2011 عاملًا آخر وراء الاهتمام بالمسح الإقليمي، ليشهد قياس الرأي العام العربي تطوّرًا كبيرًا من خلال اتحاد Consortium الجامعات ومراكز الأبحاث الأميركية. كما يُعدّ المؤشر العربي الذي أسسه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في الدوحة، واحدًا من أكثر الجهود المنهجية في قياس الرأي العام العربي، وذلك من خلال مقابلات شخصية مع عيّنات تمثيلية إحصائية في سبع دول عربية، مع العلم أن المسح يجرى سنويًا منذ عام 2011 ويغطي دولًا عربية عدة تصل إلى 11 دولة. ويركز المؤشر على قضايا مهمة اليوم، مثل الربيع العربي، وصعود تنظيم الدولة الإسلامية، والدعم العربي للديمقراطية، ووصول دونالد ترامب إلى البيت الأبيض، ومحاولات تطبيع العلاقات بين الدول العربية وإسرائيل، وتأثير الدين في المواقف العربية، والمواقف تجاه الدول الإقليمية بما فيها إيران وتركيا، والحرب في سورية وغيرها من الموضوعات.

تزيد أحجام عيّنات هذه الاستطلاعات على 4000 حالة، إن لم يكن أكثر. وفي حالات معيّنة، بلغ على سبيل المثال، مجموع العيّنة التي تمثل اللاجئين السوريين 5267 شخصًا، موزعين بين تركيا ولبنان والأردن والمنطقة المجاورة لتركيا في سورية. واشتمل ذلك على إجراءات معقّدة لأخذ عيّنات من الممثلين، وعيّنات طبقية عشوائية مأخوذة من 377 تجمعًا للاجئين، كما أجرى هذه المقابلات أكثر من 400 عامل ميداني مدرب.

(19) Sa'di & Abu–Lughod, p. 11.

ينضمّ المركز العربي في بعض المناسبات إلى جهود أكاديمية أخرى لاستطلاعات الرأي في الشرق الأوسط، مثل جمعية دراسات الشرق الأوسط Middle East Studies Association التي بادرت إلى تنظيم مؤتمر في تشرين الثاني/ نوفمبر 2017، حيث نظّم المركز من خلال فرعه في واشنطن جلسة نقاش بشأن الرأي العام في الشرق الأوسط. وفي السياق ذاته، ردّ جيمس زغبي[20] من المعهد العربي الأميركي على منتقدي استطلاعات الرأي التي تشير إلى أن نسبة كبرى من العرب تميل إلى تفضيل الديمقراطية.

في المثل، شهدت مصر جهودًا مكثفة من المركز المصري لأبحاث الرأي العام في القاهرة الذي أُسّس في عام 2012 لقياس مواقف المصريين السياسية والاجتماعية. ويوجد في الوقت الحالي ما لا يقل عن اثني عشر مركزًا للأبحاث ومنظمات لاستطلاع الرأي تعمل في الشرق الأوسط في مجال تقييم الرأي العام العربي، بما فيها المنظمات العربية المحلية والمنظمات الغربية.

هناك مشكلة مقلقة في البحث العابر للثقافات، وهي كيفية ضمان صحة وموثوقية الدراسات الاستقصائية في الشرق الأوسط التي كانت عادةً غير ملائمة لمثل هذا النوع من الأبحاث. في دراسة نُشرت حديثًا بشأن أبحاث الرأي العام في قطر، لاحظت مجموعة من الباحثين أن التحفظات الجادة من الباحثين بشأن أبحاث الرأي العام في الشرق الأوسط، يجري تحدّيها من خلال ابتكارات منهجية جديدة. والملاحظة الأساسية التي طرحها هؤلاء المؤلفون هي أن المستجيبين من الشرق الأوسط أصبحوا أكثر ملاءمةً لأبحاث المسح و«المواقف الأكثر إيجابية تجاه أبحاث المسح، مرتبطة بسلوك أكثر ملاءمةً بين المستجيبين، وهذا التعاون الأكبر يحسّن بدوره صلاحية البيانات»[21].

وبناء عليه، يؤثر قبول الأبحاث المسحية بوجه عام في النيات في المشاركة، ويُهدّئ المخاوف بشأن انتهاكات الخصوصية Privacy في مثل هذه الأبحاث. في الواقع، أبدى المستجيبون العرب في استطلاع قطر مواقف أكثر إيجابية تجاه المسح من المستجيبين من غير العرب الذين يعيشون في قطر. ومع ذلك، تبقى الحقيقة، أن تصوّرات العيّنة بشأن المسح، باعتباره ذا توجه سياسي، تقلل من الميل إلى المشاركة فيه. والنتيجة المثيرة هي أن المستجيبين العرب يميلون إلى أن يكونوا أكثر ثقة بالحكومة من الاستطلاعات التي تقوم بها مؤسسات خاصة.

سادسًا: البحث الإثنوغرافي

يشهد الاهتمام بالبحث الإثنوغرافي ظاهرة إعادة الإحياء، ويحتل مكانةً مركزية في المنهجيات المنوّعة التي واجهها في مرحلة ما بعد الوضعية. ويتمثل فحوى البحث الإثنوغرافي بوجه عام، على حد تعبير بول ويليس[22]، وهو من أشهر ممارسي المنهج الإثنوغرافي، في فهم العلاقة بين ثلاثة عناصر: «صنع

(20) James Zogby, «Critics of Polls Disrespect Arab Public Opinion,» Huffpost, 6/10/2011.

(21) Justin Gengler et al., «The Determinants and Impacts of Survey Attitudes in non–Western Contexts: Evidence from a Survey and Conjoint Experiment in an Arab Country,» Unpublished paper, (2017), p. 7.

(22) Paul Willis, *The Ethnographic Imagination* (Cambridge: Polity Press, 2000), p. 109.

المعنى الإبداعي في الممارسات الحسيّة؛ الأشكال، أي الموارد الرمزية المستخدمة في صنع المعنى وكيفية تنفيذها؛ وتشكيل العلاقة الاجتماعية مع العلاقات الهيكلية الرئيسة والضروريات وصراعات المجتمع. وهكذا، فإن علم الإثنوغرافيا هو تحليل لصنع المعنى Meaning-making باعتباره نتاجًا ثقافيًا للممارسات اليومية، ولذلك يركز على التوظيف الإبداعي له (على نحو ضمني وصريح)، من القيّمين على المجموعات الرمزية والمادية لفهم شيفرة العالم من حولهم وفكّها، وعلى التعامل معه وفهمه على أنه مسعى إبداعيّ. ومن وجهة نظر معيارية وضعية، فإن المشكلة مع الإثنوغرافيا ومع الأبحاث النوعية كلها ذات الصلة، هي القياس وصحة البيانات التي جُمعت، وتعميم النتائج التي جرى التوصل إليها.

هناك انتقاد مختلف نوعًا ما بشأن الإثنوغرافيا، يأتي من معسكر ما بعد الحداثة، ويركز على إشكالية تأليف النص. وهذا مُبطّن بملاحظة أدلى بها ويليس، حيث ذكر «نقد ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية للمنهج الإثنوغرافي باعتباره يشكل بديلًا أكثر منه انعكاسًا لموضوع دراسته»[23]. يطرح نقد ما بعد الحداثة للإثنوغرافيا التساؤل بشأن الطبيعة النهائية والرسمية للنص والاستقرار في المعنى. التركيز على الاختلاف والازدواجية في كتابات ما بعد الحداثة يؤخذان بمعنى أن الخط الذي يفصل العالمية عن المحلية، أصبح غير واضح في دراسة الثقافة. ليست العالمية بعيدةً، لكنها تُصبح وعلى نحو متزايد، جزءًا من المحلية[24].

تجدر الإشارة إلى أن علماء الاجتماع يتبنّون أيضًا منهجيات كمية ونوعية مختلطة، كما يعتمد المؤرخون في أبحاثهم على مواد مؤرشفة. على سبيل المثال، اعتمد المؤرخ المعروف حنا بطاطو (1926–2000) في الدراسة التي أعدّها بشأن ولادة الحركات الاجتماعية في العراق، والتي أنجزها من خلال فحص دقيق للتكوينات الاجتماعية والسياسية في العراق، على مواد أرشيفية ومقابلات مع مسؤولي الأحزاب السياسية. وبعد عقدين، وباستخدام المنهجية ذاتها، درس بطاطو الحركات الاجتماعية في سورية[25].

سابعًا: إنتاج المعرفة في العلوم الاجتماعية في العالم العربي

1. تحليل مؤسسي

صدرت في الآونة الأخيرة ثلاث دراسات عالجت موضوع «الإنتاج المعرفي» Knowledge production في العالم العربي، مع التركيز على العلوم الاجتماعية. سنستعين بهذه المصادر وغيرها في تقديم صورة شاملة، كمية كانت أم نوعية عن الإنتاج المعرفي في العلوم الاجتماعية في العالم العربي. ويمكن

(23) Ibid., p. 113.

(24) E. Marcus, «What Comes (Just) After 'Post'? The Case of Ethnography,» in: Norman Denzin & Y. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research* (Thousand Oaks, CA: Sage Publication, 1995), p. 566.

(25) Hanna Batatu, *Syria's Peasantry: The Descendants of its Lesser Rural Notables* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999).

تقسيم تطور العلوم الاجتماعية في العالم العربي إلى ثلاث مراحل: المرحلة الأولى خضعت للفترة الكولونيالية ما قبل الاستقلال، اتسمت بانتشار وجهة نظر الاستشراق Orientalism المبنية إلى حدٍ بعيد على مفاهيم عرقية وإثنية. أما المرحلة الثانية، فركّزت على ضرورة التخلّص من سيطرة الاستعمار على الإنتاج المعرفي، وتبنّي وجهات نظر نقدية هدفت إلى تغيير المفاهيم الكلاسيكية المنبثقة من الاستشراق، وتفهّم وجهات النظر وخبرة المجتمعات المحلية. في حين اتسمت المرحلة الثالثة، المسماة «ما بعد الكولونيالية» Postcolonialism، باستخدام منهجية وضعية مُتّبعة في المؤسسات التعليمية والبحثية في المجتمعات الغربية، وتبنّي أطرٍ نظرية تابعة للمنهج الماركسي ونظريات التبعية Dependency theories.

ومع ذلك، شهد العالم العربي نشاطات بحثية ملحوظة برزت خلال عام 2012 بحسب إحدى الإحصائيات الأخيرة، حيث كان هنالك في مصر ولبنان وقطر وتونس والمغرب والأردن نصف المؤسسات البحثية في العالم العربي. وتصدرت مصر الدرجة الأولى بـ 55 مركزًا بحثيًا، ثم الأردن بـ 40 مركزًا، فتونس بـ 39 مركزًا، ثم المغرب بـ 30 مركزًا، ولبنان بـ 27 مركزًا، ثم قطر بـ 10 مراكز[26].

تمهيدًا لتلخيص الإحصاءات المتوافرة، استنتجت هذه الدراسات إجمالًا أن المشكلة الرئيسة التي تواجه المؤسسات البحثية في العالم العربي هي شلل الديمقراطية، ما يجعل عملية البحث المستقل غير موجودة في جوٍ فكري حر. ويمكن وصف بعض المراكز البحثية، بحسب الاصطلاح العامي، بأنها «دكاكين» تخدم مصالح محلية وأجنبية، مثل المؤسسات غير الحكومية NGO's. ونتيجة هذا الواقع، بقيت غالبية القوى البحثية في العالم العربي هامشية في تأثيرها في صنع القرارات والسياسات فيه، وهاجر عدد لا بأس به من علماء الاجتماع العرب خارجه.

وفي دراسة موسّعة بشأن إنتاج المعرفة في العلوم الاجتماعية المعاصرة في العالم العربي، التي اقتبسنا منها إحصاءات المؤسسات البحثية في العالم العربي، وذكرناها أعلاه، لاحظ ساري حنفي وريغاس أرفانيتس أن الموضوعات البحثية في العلوم الاجتماعية العربية ركّزت على التخلص من الاستعمار والهوية الوطنية والتحديث، وافتقرت إلى منظور «التمثيل الثقافي» Cultural representation. ووفقًا لهما، جاءت المخاوف المتعلقة بالهوية الوطنية على حساب دراسة الأقليات والعلاقات العرقية[27]. في الواقع، نادرة هي الدراسات العلمية التي تتعامل مع الهوية العرقية والصراع في المجتمعات العربية. كما أن وتيرة الإنتاج البحثي ونطاقه وتمويله ليست موحّدة في أنحاء العالم العربي كلها. والمغرب العربي متخلف عن المشرق في تأمين التمويل الأجنبي وإنشاء مراكز البحوث، ولا حتى على شكل منظمات غير حكومية. ومع ذلك، يقدم المغرب العربي مخرجات فكرية تفوق بعددها مخرجات المشرق.

(26) Sari Hanafi & Rigas Arvanitis, *Knowledge Production in the Arab World: The Impossible Promise* (London/ New York: Routledge, 2015), p. 213.

(27) Ibid., pp. 210–211.

من خلال تبنّي تصنيف مايكل بوراوي Michael Burawoy ذي التصنيفات الأربعة (أبحاث اجتماعية مهنية Professional، وأبحاث اجتماعية نقدية، وأبحاث اجتماعية للعموم Public research، وأبحاث اجتماعية للسياسات Policy research)، يتفرّد حنفي وأرفانيتس بمعالجة موضوع غياب الدراسات السياسية وتأثيرها في الحكومة، ويصلان إلى نتيجة مفادها أن حل المشكلات الاجتماعية لا يمثّل هدفًا من أهداف علم الاجتماع في الدول العربية[28]. كما يعود سبب غياب علم الاجتماع النقدي إلى قلة مشاركة علماء الاجتماع في قضايا البحث الأخلاقية والمعيارية؛ إذ يبدو أن القضايا ذات الطبيعة العالمية غطّت على تلك التي لها طبيعة محلية وإقليمية، وكما يُبيّن تحليل محتوى المواد المنشورة، يبدو أن هناك تفضيلًا للبحث النظري. أما المقالات التي تشتمل على عمل ميداني وجمع بيانات، فتشغل مكانًا ثانويًا.

تؤدي اللغة دورًا مهمًا جدًا بصفتها لغة النشر في الإنتاج المعرفي في العلوم الاجتماعية. ومع التحول إلى العولمة، تمكّنت الإنكليزية من تعزيز مكانتها البارزة بصفتها لغة النشر الرئيسة. ومن هنا اقتبس حنفي وأرفانيتس الأرقام التي تشير إلى أنه خلال الفترة 1998–2007، صدرت نسبة 94 في المئة من المنشورات الأكاديمية باللغة الإنكليزية[29]. وتغيب اللغة العربية عن 10 لغات تستخدم على نحو متكرر في قاعدة بيانات Web of Science، و85 في المئة من الملخصات الاجتماعية بالإنكليزية أيضًا. وبيّن مشروع طموح مسَحَ 4360 باحثًا من أوروبا ومن 11 دولة متوسطيّة، أنّ الباحثين العرب توزعوا بحسب لغة نشرهم كما يلي: 60 في المئة منهم نشروا بالإنكليزية، وبالفرنسية 33.2 في المئة، وبالعربيّة 7.9 في المئة، حيث غطت المنشورات المصنفة العلوم التطبيقية والطب والعلوم الاجتماعية والإنسانية.

يحدّ الاستخدام المحدود للغة العربية في المنشورات العلمية من النقاش العام خارج إطار المجتمع الأكاديمي. ويؤكد المؤلفان غياب علم الاجتماع العام Public sociology. ومن خلال القيام بدراسة حالة لافتتاحيات ثلاث صحف لبنانية (اثنتان بالعربية وواحدة بالإنكليزية)، يخلص حنفي وأرفانيتس إلى أن الأكاديميين يترددون في المساهمة في الافتتاحيات بسبب عدم ثقتهم بوسائل الإعلام، وأن ليس لكتابة مقالات في صفحات الرأي أي وزن في موضوع الترقية والملكية العلمية. وتُظهر محتويات المقالات الافتتاحية التي أخذ عيّنات منها، أن الغالبية (70 في المئة) كانت تتعلق بالسياسة، و18 في المئة بالقضايا الاجتماعية، وتتناول 6 في المئة المشكلات الاقتصادية، تليها القضايا الثقافية بنسبة 5 في المئة[30].

(28) Ibid., pp. 294–295, 305.

(29) Ibid., pp. 235.

(30) Ibid., pp. 287, 295.

تؤكد دراسة رئيسة ثانية[31] صدرت في عام 2015 الصورة الموضحة والتقرير الذي أعدّه عالم الاجتماع محمد بامية ونُشر بوصفه تقريرًا أوّليًا للمرصد العربي التابع للمجلس العربي للعلوم الاجتماعية الذي أنشئ مؤخرًا ويتخذ من بيروت مقرًا له، يتوسّع أكثر في تعريفه ما المقصود بالعلوم الاجتماعية؛ إذ يشمل العلوم السياسية والاقتصاد وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والتاريخ وعلم النفس، إضافة إلى مجالات متعددة التخصصات، مثل الدراسات الجندرية والدراسات الحضرية والدراسات الثقافية. ويشير التقرير في مقدمته، إلى وجود «ذاكرة أكاديمية ضعيفة» في الجامعات العربية، ناجمة إلى حدٍّ بعيد عن استمرار الصراع في المنطقة الذي ساهم في «ضعف القدرة على التواصل الاجتماعي العربي». إضافة إلى ذلك، يستخف التقرير بتأثير الثقافة التي تقود المستهلك خلف الليبرالية الجديدة التي تشكّل بدورها هيكلًا لما يظهر على نحو متزايد على شكل جامعات/ شركات استشارية، ولناتجها الفكري في الغرب والشرق الأوسط. ويدافع التقرير عن المعرفة بوصفها قيمة في حد ذاتها على أمل أن تؤدي إلى التنوير الاجتماعي وتحسين مهمات الجامعة.

تنعكس عدم الاستمرارية في الذاكرة الجماعية للجامعات العربية على تجارب الأجيال المتباينة، حيث يُظهر الأساتذة الشباب موقفًا تعليميًا أضعف، مقارنةً بالجيل السابق. ونقلًا عن **تقرير المعرفة العربي** الصادر في عام 2014، تظهر «الجامعات العربية بوجه عام سياسات أبحاث سيئة جدًا، ومناهج قديمة في صنع القرار، وكذلك فشلًا في مواكبة متطلبات مجتمع المعرفة المعاصر»[32].

من بين 614 جامعة في العالم العربي، 48 في المئة منها لديها كليات للعلوم الاجتماعية، وتُعدّ جامعة القاهرة الأقدم في العالم العربي. كما أن 90 في المئة من الجامعات العربية أُسّست بعد عام 1950، و70 في المئة بعد عام 1991. وظهرت تيارات مختلفة في العلوم الاجتماعية الأكاديمية العربية، من التيارات التكنوقراطية والليبرالية والشعبية التي ظهرت أيضًا في الجامعات الغربية، إلى تيار الأسلمة الذي ظهر في المملكة العربية السعودية والمغرب والجزائر في ثمانينيات القرن الماضي، وفي بعض الحالات بلغت هذه التيارات ذروتها في الدعوة إلى علم الاجتماع الإسلامي.

عند دراسة موضوعات البحث العلمي في الجامعات العربية، نسجل ملاحظتين رئيستين: الأولى تتعلق بندرة البحوث بشأن موضوعات مثل العمالة الوافدة، حيث يشكل العمال الأجانب في المملكة العربية السعودية ودول الخليج الأخرى، على سبيل المثال، غالبية القوى العاملة. ويشير التقرير إلى نوع من الشذوذ يتعلق بالمملكة العربية السعودية التي تركز على الجريمة كتيار بحثي ناشط ووحيد، في وقت تشهد المملكة مستوى منخفضًا جدًا في معدلات الجريمة. ما السبب؟ يقدم التقرير التفسير التالي:

(31) Bamyeh;

ينظر أيضًا الأوراق الخلفية للتقرير النهائي: المختار الهراس، «دوريات العلوم الاجتماعية العربية: مناهج، مداخل ومقاربات»، **ورقة خلفية**، المرصد العربي للعلوم الاجتماعية (بيروت: 2015)، شوهد في 2019/11/24، في: http://bit.ly/2pQo7Z6؛

Rima Majid, «The Presence of Social Science in Arab Civil Society Organizations,» The Arab Council for the Social Sciences, *Background Paper* (Beirut: 2015), accessed on 24/11/2019, at: http://bit.ly/33gzib9

(32) Bamyeh, p. 22.

تُفسّر الجريمة باعتبارها انتهاكًا للمعايير التي لا تُقرّها السلطات الحاكمة. بعبارة أخرى، الجريمة في حد ذاتها لا تؤخذ باعتبارها واحدًا من انتهاكات حقوق المواطنة العالمية، إنما هي مُعرّفة بصفتها تشكل تهديدًا للنظام الحاكم. على حد تعبير التقرير «من الواضح أن موضوعات البحث [في المملكة العربية السعودية] تتوافق مع الاتجاهات العامة التي تتبعها السياسات والأيديولوجيات الحاكمة، إضافة إلى القيود المفروضة على حرية البحث»[33]. أما الملاحظة الثانية، فتتعلق بإضافة أبحاث علمانية أخرى، موضوعات مغيبة مثل حقوق الإنسان والعنف الأسري ودور المرأة في المجتمع والمشاركة السياسية وفساد موظفي الحكومة والرقابة الحكومية والخصوصية.

تثير هذه القضايا مجموعة المشكلات المتعلقة بتكوين المفاهيم في العلوم الاجتماعية العربية. وكما يشير التقرير، تتطلّب مفاهيم مثل المجتمع المدني والمشاركة السياسية، وربما نضيف الجريمة والاغتراب والخصوصية وغيرها من القضايا، فحصًا دقيقًا لمفاهيم العلوم الاجتماعية العابرة للثقافات.

على مستوى آخر، لا يتناول التقرير أبحاثًا مبتكرة في فلسطين، في الضفة الغربية وغزة على وجه التحديد، ولا تلك التي أنتجها الفلسطينيون في إسرائيل. بخلاف الإشارة إلى فلسطين في الأرقام الإجمالية المقدمة في هذه التقارير، لا توجد إشارة إلى المبادرات البحثية الفعلية في فروع العلوم الاجتماعية المختلفة. يكفي باختصار، أن نشير إلى أبحاث العلوم الاجتماعية الجوهرية التي يقوم بها الفلسطينيون بشأن العنف الأسري والتمييز بين الجنسين وحقوق الإنسان واللاجئين والصحة العامة والفضاء السيبراني والمراقبة Surveillance. وأُدرِجت هذه المصادر بشيء من التفصيل في مكان آخر[34].

2. تحليل مهني

أصدر المجلس العربي للعلوم الاجتماعية في بيروت في عام 2018، تقريره الثاني بشأن أوضاع العلوم الاجتماعية العربية. وفي حين كان عالم الاجتماع محمد بامية هو من أعدّ التقرير الأوّل[35]، فإنّ عالم الأنثروبولوجيا عبد الله حمودي، هو من أعدّ التقرير الثاني الذي يناقش تطور العلوم الاجتماعية العربية ابتداءً من الألفية الثانية، وعلى مدى ثلاث مراحل زمنية مختلفة: 2000–2005، 2006–2010، 2011–2016[36]. وفي حين أن التقرير الأول كان قد تناول البنية التحتية لإنتاج المعرفة في العالم العربي، وركّز بوجه خاصّ على التوسع والتنوع في مؤسسات التعليم العالي، تناول التقرير الثاني موضوع إضفاء الطابع المهني على العلوم الاجتماعية في مجالات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي، كما تناول أيضًا الكتب والدوريات، وقد جرى توسيعه ليشمل التاريخ والاقتصاد والعلوم الاجتماعية، واستُبعدت منه التقارير التي أعدّها استشاريون، وأطروحات طلاب الدراسات العليا أيضًا.

(33) Ibid., p. 27.

(34) Elia Zureik, *Israel's Colonial Project in Palestine: Brutal Pursuit* (London/ New York: Routledge, 2016).

(35) محمد بامية، **العلوم الاجتماعية في العالم العربي: أشكال الحضور**، التقرير الأوّل (بيروت: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، 2015).

(36) عبد الله حمودي، **العلوم الاجتماعية في العالم العربي: مقاربة الإنتاجات الصادرة باللغة العربية (2000–2016)**، التقرير الثاني (بيروت: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، 2018).

إضافة إلى معالجة التأويل الهرمنيوطيقي للنصوص وتحديد الأبعاد النوعية للبحث موضوع الدراسة وتعداد متغيراته، أخذ التقرير في الحسبان البيانات الكمّية، واهتم بتطوّر المفاهيم وإشكاليات البحث والموضوعات والمنهجيات واستخدامها.

تناول الفصل الأول علم الاجتماع في المغرب العربي الكبير (المغرب وتونس والجزائر)، ثم المشرق (لبنان وفلسطين وسورية والأردن والعراق)؛ أما علم الاجتماع في مصر، فعولج في فصل مستقل؛ في حين تناول الفصل الثاني الأنثروبولوجيا في المغرب العربي، يليه المشرق. وتناول الفصل الثالث علم النفس الاجتماعي، بينما ركّز الفصل الرابع اهتمامه على محتويات الدوريات العلمية الاجتماعية.

اختار المؤلف بالإجمال 650 كتابًا للقائمة المختصرة: 366 منها غطت المغرب، 147 الجزائر و137 تونس. وشملت هذه القائمة المصادر النوعية والكمية. من ناحية التغطية الموضوعية، احتلت الثقافة، بما في ذلك الهوية والقيم، المركز الأول في المنطقة المغاربية، يليها علم الاجتماع السياسي، والنظرية والأساليب المنهجية، والتنمية، وعلم اجتماع الأسرة، والتدين، والإعلام الجماهيري والتباين وعدم المساواة. ومن العيّنة المختارة، خمسة كتب فقط تناولت علم الاجتماع الريفي، وبالمثل، كان الاهتمام البحثي في علم اجتماع القبيلة محدودًا جدًا. ولوحظ أن العمل الميداني وجمع البيانات لا يمثلان سمات مهيمنة على النشاط البحثي، ويُعزى ذلك إلى تردد الباحثين في الانخراط في جمع البيانات خشية أن يثير هذا شكوكًا من السلطات. كانت هذه هي الحال بوجه خاص في الجزائر، حيث استُخدمت البيانات الوثائقية بديلًا من البحث الميداني. كما لوحظ أن الدراسات تفتقر إلى التنظير. وبناء عليه، لم يتردد المؤلفون في وصف النظريات، لكن ليس التنظير. فيما يتعلق بالمنهجية، ومقارنةً بالمناهج الكمية، فإن المناهج النوعية هي التي تُهيمن. وهذا على ما يبدو، بحسب رأيي، أصبح سمة عالمية عابرة للبلدان وتخصصات علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، ليس في الشرق الأوسط فحسب، لكن أيضًا في الدول الغربية الأخرى[37].

شهدت المرحلة الزمنية الأولى 2000–2005، إذ كانت الدراسات التنموية مألوفة، استخدام المفاهيم بوصفها متغيرات مستقلة ومتغيرات تابعة على حدٍ سواء، فعلى سبيل المثال، أثرت التنمية الاجتماعية والاقتصادية بوصفهما متغيرين مستقلين في متغيرات أخرى، مثل الهجرة والتغيير الاجتماعي والمشاركة السياسية للشباب وغيرها. أما المتغير التابع، فيستخدم، على سبيل المثال، في وصف كيفية تأثير صورة الجسد الأنثوي في أنماط التنمية ومشاركة المرأة.

ركّزت المرحلة الزمنية الثانية 2006–2010، على المرأة والحركة النسوية، ولا سيما في تونس. كذلك الانشغال الفكري بالثقافة، أي اللغة والدين والتاريخ والرموز التي ساهمت في المعرفة الاجتماعية. وشهدت المرحلة الزمنية الثالثة 2010–2016، ظهور مجموعات من المفاهيم وبروز عنقود مفاهيمي «روحي» «الموروث الإسلامي». ظهرت أيضًا مفاهيم أخرى مثل «النخب» نخبة، التحرير «تحرر» والتقدم «تقدم». وخلص حمودي إلى أن الجزائر تقدم نموذجًا عن كيفية تأسيس العنف لمجموعة

(37) المرجع نفسه، ص 19.

(عنقود Cluster) تطوّرت منها مفاهيم أخرى مثل العنف الاجتماعي والعنف النفسي والعنف القانوني وغير ذلك(38).

في الفصل المتعلق بالمشرق، اختزل حمودي قائمته المؤلفة من 540 كتابًا في 240 كتابًا، قسّمها إلى المراحل الزمنية الثلاث التي ذُكرت آنفًا. واختار عشوائيًا 60 كتابًا للتحليل، وحذف خمسة كتب تُعالج الجغرافيا والقانون. وكانت الهيمنة لعلم الاجتماع السياسي، يليه علم اجتماع الثقافة، وتلا ذلك النوع الاجتماعي والمرأة والنسوية. ولوحظ غياب كتب تعالج علم اجتماع التحديث والتطوير والعمالة والتصنيع. وشملت المرحلة الأولى موضوعات العنف، وأزمة علم الاجتماع، والذكورة، والإنترنت، والعولمة، والهوية، والمجتمع المدني والتواصل. وركّزت المرحلة الثانية على موضوعات السلطة، وعلم اجتماع الدولة، والدين، والمرأة، والهيمنة الغربية، وعلم اجتماع العنف. وأخيرًا في المرحلة 2011–2016، يشير حمودي إلى وجود موضوعات الجندر والنسوية والإرهاب والدين والعلمنة ومجتمع المعرفة(39).

ضُبطت على وجه التحديد ستة موضوعات جرى تغطيتها في كتب العلوم الاجتماعية بشأن المشرق: (1) الأزمة الاجتماعية وارتباطها بظهور الإنترنت والتغيرات التي رافقتها في وسائل التواصل، والعولمة، ومسائل تتعلق بالإمبريالية الثقافية؛ (2) العنف الذي تأثر على نحو بعيد بقضية فلسطين والاستعمار الاستيطاني؛ (3) قضايا المرأة والنوع الاجتماعي والتغيير الاجتماعي؛ (4) التقسيم الطبقي والطبقات الاجتماعية ومناظرات ماركس وفيبر؛ (5) هيمنة الأنظمة الاستبدادية؛ (6) مساءلات بشأن الحاجة إلى علوم اجتماعية «ملائمة» تعكس تجربة المنطقة(40).

شملت العيّنة المصرية 285 كتابًا، ستة منها مترجمة عن الإنكليزية، وكالعادة، استُبعدت التقارير من التحليل. تضمّنت المرحلة الزمنية الأولى 2000–2005 مجموعة من الكتب، 55 في المئة منها من كتب علم الاجتماع الثقافي، و58 في المئة من كتب الأنثروبولوجيا. وفي المرحلة الثانية 2006–2010، برزت موضوعات التنمية الاجتماعية والاقتصادية وعلم الجريمة، بينما هيمن علم الاجتماع السياسي على المرحلة الزمنية الثالثة 2011–2016. ويُشار هنا أيضًا إلى تراجع الدراسات الاجتماعية الكمّية التي تعالج موضوعات السكان والديموغرافيا. توضح حالة مصر أهمية دور القطاع الخاص في الدعم المادي للعلوم الاجتماعية، ويعود ذلك إلى انخفاض التمويل العام. إلا أن المؤلف يذكرنا بالدور الأساسي الذي قام به المركز القومي للبحوث الاجتماعية في القاهرة. وفي حديثه عن مدرسة الفكر، يستخدم المؤلف تعبير «خطاب» لتصنيف مدارس الفكر التي ظهرت في العلوم الاجتماعية المصرية بين عامي 2000 و2016(41).

(38) المرجع نفسه، ص 25.

(39) المرجع نفسه، ص 66–74.

(40) المرجع نفسه.

(41) المرجع نفسه، ص 43.

شهد التغيير الاجتماعي تراجعًا ملحوظًا خلال الفترة 2000–2016، إذ انخفضت نسبة المصادر من 43 في المئة إلى 21 في المئة. وانخفضت أيضًا نسبة المصادر التي تعالج موضوعات الثقافة باعتبارها مدرسة للفكر خلال الفترة نفسها، من 51 في المئة إلى 23 في المئة. وعلى الرغم من تصدّر المنهجية النوعية، فإن الفجوة بينها وبين علم الاجتماع الكمي تضيق (من 49 في المئة إلى 46 في المئة)، ما يقوده إلى النقطة التالية: «تواجه دراسات علم الاجتماع المعاصر في مصر تحديات جمّة، يتجلّى أولها في النقص الصريح في التفاعل مع الجدل النظري الحديث في علم الاجتماع على المستوى الدولي [...] تطغى الطروح الوظيفية الكلاسيكية على الكثير من البحوث في علم الاجتماع. بالنسبة للتطورات النظرية الحديثة يعجز قسم كبير منها عن طرح نماذج دقيقة لقراءة التطورات الحديثة في النظرية الاجتماعية»[42].

بالعودة إلى الأنثروبولوجيا، اعتمد التقرير على 167 كتابًا من المغرب العربي: 47 في المئة من المغرب، و29 في المئة من الجزائر، و24 في المئة من تونس. وتُظهر الموضوعات التي جرى تحليلها في هذه الكتب أن الأنثروبولوجيا الثقافية احتلت مكانةً مهيمنة في المغرب وتونس، بنسبة 42 في المئة و40 في المئة على التوالي، بينما جاءت في الجزائر بنسبة 58 في المئة من خلال استخدام الفولكلور المدوّن والشفوي. وبسبب الرقابة، غاب موضوع الأنثروبولوجيا السياسية تمامًا في الجزائر، وضعفت نسبته في تونس والمغرب. ويشير المؤلف هنا أيضًا إلى أنه عندما يتعلق الأمر بالتنظير والمنهجية، فإن إنتاج البلدان الثلاثة كان دون المستوى الدولي. واعتمد البحث الأنثروبولوجي في كلٍ من المشرق والمغرب العربيَّين على المدارس الفكرية الأوروبية والأنكلوسكسونية. وعلى الرغم من الاستشهاد بالكثير من الدراسات الأنثروبولوجية باللغة العربية، فإن غياب الأنثروبولوجيا العربية التي تعتمد على نظريات ومنهجيات السكان الأصليين، كان واضحًا[43].

يُدرِج التقرير توصيات عدة، معظمها مضمّنٌ في النقاش، إن لم يكن عُبّر عنها على نحو صريح حتى الآن. ومع ذلك، فمن المستحسن في خاتمة هذا الملخص، تسليط الضوء على بعض منها. أولًا، هناك مجموعة محدودة من علماء الاجتماع قدمت إضافة إلى معرفتنا في مجال (الطبقات)، والجندر، والهوية، والعولمة والعنف. كما أشار المؤلف إلى أن الأعمال التاريخية والوثائقية تتناقص في العلوم الاجتماعية العربية، وتُعالج ببطء في البحوث التجريبية التي تعتمد العمل الميداني، لكن الخطوات التي تُتخذ تبقى محدودة ولا علاقة لها بالنقاش الأوسع الذي يدور في العلوم الاجتماعية الأكثر شمولية. ثانيًا، يأسف المؤلف لغياب النظريات والمنهجيات الاجتماعية الأصيلة في تجربة العالم العربي، كما أن محاولات الاستلهام على نحو جدي مما هو مفيد من العلوم الاجتماعية الغربية، لا تزال شكلية، ولا تعتمد التحليل العميق لهذه النظريات. ثالثًا، تشكل المصالح التجارية المحرّك الرئيس للنشر في مجال العلوم الاجتماعية في العالم العربي، ويفتقر بدوره إلى الآليات المؤسساتية في حصر المخطوطات، وهذا يشمل الدور المهم الذي تقوم به الجامعات باعتبارها أحد عوامل التمكين في مجال معايير التميز.

(42) المرجع نفسه، ص 51.

(43) المرجع نفسه، ص 73–74.

ملاحظة مهمة جدًا تلخص تحفظات حمودي على النحو التالي: «كما لا يهتم الباحثون إلا بصورة استثنائية بالإحاطة بما كتبه الآخرون في الموضوع المتناول والبناء عليه، مع زيادات نوعية. وإن حصل ذلك البناء، فيكون عادة على شكل تلخيصات قلّما تتبنّى النقد الهادف، وتوضيح مفاهيم أو فرضيات. وفي معظم الحالات، تبقى هذه الأخيرة غير محيّنة، والعربية هي لغتها في الدرجة الأولى – وهذا طبيعي – لكننا نلاحظ الضعف النسبي للمزج المرغوب فيه بين العربية ولغات العلوم الاجتماعية الأجنبية»[44].

ثامنًا: إنتاج المعرفة في ظل الاستعمار وأنظمة المراقبة والعامل الديموغرافي: صوغ المفاهيم

استنادًا إلى المساهمات التي ظهرت في مجلة **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية** التي تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (صدر عددها الأول في تموز/ يوليو 2012)، نعتزم مناقشة ثلاثة أمثلة في هذا المحور المفاهيمي من دراستنا، مختارة من 15 دراسة حالة تتناول إنتاج المعرفة الاجتماعية ذات الصلة بالمجتمع العربي: سنبحث أولًا في موضوع العلاقة بين الاستعمار وإنتاج المعرفة؛ ثانيًا، تطبيق إطار المراقبة من أجل فهم مستوى الأداء في الدولة العربية في ظل المرحلة الاستعمارية وما بعدها؛ ثالثًا، العلاقة بين الديموغرافيا والديمقراطية.

1. الاستعمار وإنتاج المعرفة

يرتبط الاستعمار في المقام الأول باستخدام العنف بهدف إخضاع الشعوب المغلوبة على أمرها وضم الأراضي. والأمر الذي لا يقل أهمية هو كيف ينخرط الاستعمار في إنتاج المعرفة الاستعمارية من أجل تعزيز مشروع سيادته على نحو يحول دون إظهار تورّطه في أعمال العنف. عبّر عالم الاجتماع المغربي محمد فاوبار عن هذه القضية بإيجاز عندما قال: «وإذا كان الاستعمار يمثل هيمنة على مجتمع آخر بالقوة العسكرية قصد استغلال ثروات هذا المجتمع وطاقاته البشرية والمادية، وإذا كان الاستعمار وإذلال الإنسان بدعوى 'عدم تحضره' وحاجته إلى تجاوز الفوضى والتأخر، فلا غرابة إن وجدنا أنه لا يعتمد فقط على القوة المادية والعسكرية لفرض سيطرته على الإنسان والمجال، بل يتوسل أيضًا بالسلطة الرمزية لممارسة تأثيره في أفراد المجتمع المستعمر وتكريس المثاقفة المفروضة، وقولبة الذهنيات بغية خلق القابلية للاستعمار لدى هذا المجتمع؛ ولعل من أبرز أدوات هذه السلطة المعلم والطبيب»[45].

غني عن القول إن إدوارد سعيد (1935–2003) كان شخصية فكرية معروفة، وقدّم إلينا في كتابه **الاستشراق** (1978)، دراسة بشأن إنتاج المعرفة الاستعمارية بوصفها منهجًا وظّفه الغرب والمجموعات

(44) المرجع نفسه، ص 116.

(45) محمد فاوبار، «سوسيولوجيا الإنتاج المعرفي الكولونيالي بشأن التربية والتعليم في المغرب»، **مجلة عمران**، العدد 17 (صيف 2016)، ص 70.

التابعة له، لتمثيل الشرق وتخيّله؛ ثقافته وفنّه وعلمه وديانته، لتصبح المعرفة والخطاب أداةً من أدوات القوة الاستعمارية.

ركزت مساهمات مجلة **عمران**، بشأن المعرفة الاستعمارية، على المغرب وعلى توثيق مراحل مختلفة من الوجود الفرنسي فيه. ويشرح فاوبار في إحدى المقالات، كيف قام الفرنسيون في المغرب بمناقشة استخدام القمع العنيف للسكان، بدلًا من استخدام الوسائل «السلمية»، وكيف تطوّرت أماكن العبادة لتصبح ملجأً ضد التوغل الفرنسي. وترافق الحضور الفرنسي مع دعوة إلى بناء معرفة إثنوغرافية محلية من أجل تعويض ما قضى عليه الفرنسيون. وتعرض دراسة ثانية عملية التمدن، حيث يُلاحظ أنها تختلف عن أشكال التمدّن الغربية[46].

في حالة المغرب، لا يعني التمدّن تبنّي القيم الحضرية كما هي. كما ترافَقَ الحراك المجتمعي مع الاحتفاظ بالقيم الريفية وقيم الإسلام، وصاحَب ذلك إنشاء جيوب ريفية في المدينة، عُرِفت بما يُطلق عليه اسم «المجتمع القبلي الحضري». وبدلًا من البروليتاريا العلمانية التي كان يتوقّعها الفرنسيون، جذبت المعارضة السياسية الراسية في الحركات الدينية أتباع القادمين الجدد إلى المدن. وفي المادتين الباقيتين، يؤكد المؤلفان استخدام الفرنسيين القوة الناعمة والهندسة الاجتماعية لإحداث التغيير، وفي حالة واحدة يؤكد المؤلف أن الفرنسيين استخدموا تقارير مفصلة أعدّها البيروقراطيون وعلماء الاجتماع وغيرهم ليتيحوا للمحتل الفرنسي تفصيلات بشأن الحياة في المغرب. واستُخدمت هذه الدراسات نفسها من الفرنسيين لحكم المغرب[47].

2. المراقبة في ظل الدولة العربية المعاصرة

كانت الرقابة تحدث في سياق الحياة اليومية للأشخاص الذين كانوا يُراقبون الناس. كما كانت تمثّل جانبًا رسميًا من السياسات الاستعمارية التي وظفت الرقابة في الإجراءات البيروقراطية والتعدادية (الإحصائية) والقانونية التي تهدف إلى السيطرة على الأراضي وعلى تصنيف السكان، وهو نمط يصفه بعض الباحثين بـ «المراقبة الجماعية» Panopticism. وعبّر إدوارد سعيد عن ذلك بإيجاز عندما وصف القياس الكمي والتصنيف الشخصي بوصفهما شكلًا من أشكال المراقبة الاستقصائية. لـ «تقسيم، نشر، تخطيط، جدولة، فهرسة وتسجيل كل ما يلوح في الأفق (وخارج البصر – في الأصل)»، كما قال، «هي واحدة من ملامح التوقعات الاستشراقية»[48]. وإضافة إلى ذلك، تشير عالمة الأنثروبولوجيا آن ستولر إلى أن «قوة الفئات تكمن في قدرتها على فرض الحقائق التي تصفها ظاهريًا فحسب. ولا يُعدّ التصنيف هنا عملًا ثقافيًا حميدًا، إنما عملٌ سياسي قوي»[49].

(46) المرجع نفسه.

(47) يزيد بن هونات، «القبيلة كأفق سياسي في الجزائر»، **مجلة عمران**، العدد 15 (كانون الثاني/ يناير 2016)، ص 41–50.

(48) Edward Said, *Orientalism* (New York: Pantheon, 1978), p. 86.

(49) Ann Laura Stoler, *Carnal Knowledge and Imprial Power* (Berkeley: University of California Press, 2010), p. 8.

يمكن المرء أن يجادل بأمان أن الاستعمار والإمبريالية وراء الدافع إلى تطوير الدولة تكنولوجيات حديثة للمراقبة والضبط، وقد برزت المراقبة باعتبارها ضرورةً لإدارة السكان والأراضي، كما ساهمت في إدخال ابتكارات في استخدام التعدادات والإحصاءات والبصمات وتفصيلات الملامح، بما في ذلك القزحية والتعرف إلى الوجه، والممارسات الإلكترونية في السجون.

تكرّس الأوراق الخمس في ملف مجلة **عمران** (يُنظر محورا العدد السادس والسابع) المخصص لموضوع المراقبة في مصر، والإمبراطورية العثمانية، والولاية البريطانية على فلسطين، ومراقبة إسرائيل للأقلية الفلسطينية واستخدام وسائل التواصل الاجتماعي خلال الربيع العربي في تونس. شهدت فترة ما بعد الاستقلال تطوير الدولة العربية أجهزة استخباراتها إلى درجة أن الدولة سُمّيت «دولة الاستخبارات». كان للدراسة التي تناولت مصر عنوان ملائم: «من البصاصة إلى الصراع والعنف»، يشرح فيها الباحث أن نطاق المراقبة توسع بتوسع بيروقراطية الدولة المصرية، «لقد تحوّلت عمليات المراقبة المباشرة إلى مؤسسات تتعدد وتتنوع في وظائفها كلما تعقّد بناء الدولة وتزايدت حدّة المعارضة للنظم السياسية، كما تحوّلت إلى مزيد من الاعتماد على القوة الرمزية للدولة وأجهزتها الرقابية، وإلى تحويل العنف إلى الدوائر الاجتماعية الأوسع ليصبح العنف أداة غير مباشرة لإخضاع الأفراد وضبطهم»[50].

يستخدم المؤلف مفهوم فوكو بشأن الحوكمية حجرَ زاوية في تحليله، لأن هذا المفهوم يُجسّد الطرائق المباشرة وغير المباشرة للمراقبة والتحكم، واستخدام التكنولوجيا والتحليل الوثائقي أيضًا، كما يؤكد مفهوم فوكو بشأن التأديب والانضباط الذاتي. و«يشير مفهوم المراقبة إلى ما هو أبعد من مراقبة الأفراد أو الأشياء أو المجموعات أو حتى النظم، وإلى ما هو أبعد من استخدام الأساليب غير المباشرة في المراقبة كاستخدام التكنولوجيا وجمع البيانات وتحليلها؛ أنه يستخدم بمعنى أقرب إلى مفهوم الحوكمية بالمعنى الذي استخدمه ميشيل فوكو، وهو أنه فن الحكم الذي يهدف إلى تنظيم السكان وضبط سلوكهم عبر المعرفة والخطاب السياسي وتقنيات القوة التي توفّر لأجهزة الدولة سيطرة على الأفراد من ناحية، وتجعل الذوات الفردية قادرة على الانضباط الذاتي، ومن ثم الخضوع من ناحية أخرى. فالحوكمية بهذا المعنى تجمع بين تقنيات الضبط والنظام من جهة وتكنولوجيا الانضباط الذاتي للأفراد من جهة أخرى»[51].

على عكس المثال أعلاه، جاء استخدام المراقبة من البريطانيين في فلسطين بين عامي 1919 و1948، في وقت كانوا يستخدمون وسائل عنيفة لمحاربة المقاومة الفلسطينية. تركز الباحثة على النظام القانوني وكيفية استخدامه لتقويض المقاومة الفلسطينية، وكل ذلك باسم القانون والنظام. وهكذا أصبح النظام التشريعي أداةً يجري توظيفها لتمويه النيات الحقيقية للبريطانيين، وُضع، كما تُبيّن الباحثة، لتدمير المقاومة الفلسطينية وتيسير الاستعمار الصهيوني لفلسطين. كما أن هذا النظام التشريعي نفسه الذي احتفظ به الصهيونيون لاستخدامه بعد عام 1948 لقمع المقاومة الفلسطينية.

(50) أحمد زايد، «من البصاصة إلى الصراع والعنف: آليات المراقبة في الدولة المصرية الحديثة»، **مجلة عمران**، العدد 6 (خريف 2013)، ص 13.

(51) المرجع نفسه.

إضافة إلى ذلك، أصبح النظام التشريعي أداةً لتجريم الأفعال السياسية، مثل النشاطات النقابية على سبيل المثال[52]. وفي دراسة أخرى، جرى تناول تداعيات الاحتلال الصهيوني لفلسطين، حيث نُشرت أدوات للمراقبة على نطاق واسع في القطاع العربي، سواء في إسرائيل نفسها أم في الأراضي المحتلة[53].

أخيرًا، شمل موضوع المراقبة دراسة عن الإمبراطورية العثمانية، حيث أصبح استخدام الفضاء العام الهبرماسي والرأي العام في نهاية المطاف، من السمات البارزة للحياة العامة للمواطن في القرنين التاسع عشر والعشرين. جوهر الفضاء العام هو أنه يسمح بالمشاركة الديمقراطية من خلال ما وصفه هبرماس بالعمل الاتصالي الذي يخلو من الإجبار والإكراه. وكان الهدف من المراقبة في الإمبراطورية العثمانية في القرن التاسع عشر السماح للحكومة باستغلال الرأي العام والفضاء العام كعنصرين توأمين في جمع المعلومات لأغراض إدارية. بدايةً من أربعينيات القرن التاسع عشر، يشرح الباحث كيف بدأت الحكومة بمراقبة رعاياها على نحو منهجي وجمع المعلومات عن هويتهم والتنصّت عليهم في الأماكن الخاصة والعامة، مثل المقاهي والمساجد. تُمرّر مثل هذه المعلومات عادةً في تقارير المراقبة التي ترفع إلى السلطات، بما في ذلك الشرطة المحلية والمسؤول الأعلى حتى يجري تقديمها إلى السلطان ذاته. وهكذا، حدث تحوّل حاسم في مفهوم أن يكون الفرد مواطنًا. «هنا، يمكن أن يقدم إلينا مفهوم المراقبة فرصة لالتقاط هذه التأثيرات؛ فبوصفها ممارسة حكم في يد الإمبراطورية العثمانية في منتصف القرن التاسع عشر، كانت المراقبة أداة لجعل العامة 'مفهومة'. ولكنها كانت في الوقت نفسه ممارسة تأسيسية للواقع الاجتماعي بتعريف جديد للسياسة والحيّز العام. ولا بد من الإشارة إلى أن المراقبة لم تكن ميزة خاصة تُميّز الحكم العثماني، أو الأنظمة الاستبدادية الأخرى المزعومة؛ إذ كانت المراقبة على النحو المُبيّن هنا ممارسة شائعة انتهجها العديد من حكومات دول القرنين التاسع عشر والعشرين، أكان في أوروبا الغربية أم في آسيا أم في الشرق الأوسط، وأكانت أنظمة تلك الدول ليبرالية أم استبدادية أم شمولية. لقد كانت باختصار، سمة مشتركة للحداثة»[54].

3. العلاقة بين الديموغرافيا والديمقراطية في العالم العربي

ظاهريًا، لا يبدو موضوع الديموغرافيا سياسيًا بطبيعته، فبعد كل شيء، تنطوي الديموغرافيا على إحصاء الناس وتصنيفهم. ومع ذلك، وكما أظهر فوكو وآخرون، يفتقد الإحصاء الحيادية عندما تشارك الحكومات فيه. وتؤدي عوامل العِرق والجنس والعمر واللغة وحتى المنطقة الجغرافية، دورًا في إعطاء الديموغرافيا منحى سياسيًا، ولا سيما في مناطق متنازع عليها. في الواقع، أدخل فوكو مفهوم السياسات الحيوية لإبراز العلاقة بين علم الأحياء الاجتماعي Sociobiology والسياسة تحت

(52) ربا بركات، «مجرمون أم شهداء؟ فلندع المحكمة تقرر! الإرث الاستعماري البريطاني في فلسطين وتجريم المقاومة»، **مجلة عمران**، العدد 6 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2013)، ص 55–72.

(53) إيليا زريق، «تشكيل فلسطين عبر ممارسة المراقبة»، **مجلة عمران**، العدد 6 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2013)، ص 73–98.

(54) جنكيز كيرلي، «المراقبة وتشكيل الحيز العام في الإمبراطورية العثمانية»، **مجلة عمران**، العدد 6 (خريف 2013)، ص 50.

رعاية الحكومات. ولم يجد يوسف كرباج حرجًا، وهو ديموغرافي معروف في الشرق الأوسط، من إدراج الديموغرافيا في العالم الإسلامي في سياق «حوار الحضارات» بين الشرق والغرب. ويتساءل كرباج، في عنوان بحثه الذي نشرته مجلة **عمران** في عام 2013، «هل تؤدي الثورة الديموغرافية إلى ثورة ديمقراطية؟»[55]. في بداية البحث، يستند كرباج إلى حجة صامويل هنتنغتون وآخرين في رفضه التفسير الأساسي Essentialized explanation لصراع الحضارات بين الغرب والشرق. وفي عنوان كتابه اللاحق **لقاء الحضارات: تحولات المجتمعات المسلمة حول العالم**، يُجيب كرباج عن تساؤله السابق من خلال اختياره مفهوم «التقارب» Convergence بدلًا من الاختلاف في التحول الديموغرافي للمجتمعات المسلمة وغير المسلمة. كيف توصل إلى هذا الاستنتاج؟ وهو يعتمد على توقعات الديموغرافيين الآخرين الذين يزعمون أنه عندما تتجاوز نسبة الشباب المتعلمين في المجتمع 50 في المئة من السكان، ينبغي للمرء أن يتوقع تغيرًا اجتماعيًا جذريًا. بالاستناد إلى فكرة وجود تشابه ديموغرافي تاريخي بين أوروبا والشرق الأوسط المتمثل بنسب انتشار التعليم، أولًا بين الذكور، ومن ثم بين الإناث، فإنه وهكذا، في عام 2010، وصلت نسبة معرفة القراءة والكتابة في العالم العربي بين الذكور في الفئة العمرية 15–19 عامًا بين 80 و90 في المئة. وتصل بين النساء إلى النسبة نفسها، باستثناء السودان واليمن وموريتانيا والمغرب. وترتاد النساء مؤسسات التعليم العالي بنسبة أكبر من الرجال. وارتفع متوسط العمر المتوقع Life expectancy من 40 عامًا في الخمسينيات، إلى 75 عامًا في عام 2010. وانخفض معدل الخصوبة من 7.5 إلى أقل من 3 خلال الفترة الانتقالية، ليصل إلى المعدل الوسطي الأوروبي في دول مثل إيران (1.8)، لبنان (1.6)، ونحو 2 في المغرب وتركيا وتونس. وانخفضت معدّلات الزواج انخفاضًا ملحوظًا، ومعدلات زواج الأقارب أيضًا (الزواج بين الأقارب) Endogamy. تعكس هذه المؤشرات كلها، وفقًا لكرباج، التقارب بين الغرب والشرق.

وفي المؤتمر السنوي الذي نظّمه المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في آذار/ مارس 2017 بشأن موضوع «الهجرة والشباب العربي: الهجرة والمستقبل»، أظهر تقرير موجز نشرته مجلة **عمران** النقاط الرئيسة التالية[56]:

• أعرب 25 في المئة من المستجيبين عن رغبتهم في الهجرة بصفة دائمة من أوطانهم، وإذا ما نظرنا إلى تعريف عمر الشباب بين 25 و35 عامًا، فسنجد أن نسبة الذين يرغبون في اختيار الهجرة الدائمة ترتفع إلى 35 في المئة.

• باستثناء اللاجئين، تشير التقديرات إلى أن بين عامي 2000 و2014، هاجر خمسة ملايين عربي.

(55) يوسف كرباج، «هل تؤدي الثورة الديموغرافية إلى ثورة ديمقراطية؟ نموذجا الشرق الأوسط وشمال أفريقيا»، **مجلة عمران**، العدد 3 (شتاء 2013)، ص 7–22.

(56) هيئة التحرير، «الهجرة والشباب العربي: الهجرة والمستقبل»، **مجلة عمران**، العدد 22 (خريف 2017)، ص 213–227.

• من المتوقع أن يصل عدد الشباب العربي في عام 2040 إلى 88 مليون شخص، أي بزيادة كبرى قدرها 20 مليون منذ عام 2005.

• يحدث التحول الديموغرافي عندما ينخفض عدد الذين تقل أعمارهم عن 15 عامًا، والذين يقل عمرهم عن 65 عامًا، في حين يزداد عدد الشباب. وتتميز هذه الفترة بزيادة عدد الباحثين عن فرص عمل، بما يتجاوز قدرة سوق العمل على استيعابهم، ما لم يكن هناك تخطيط اقتصادي سليم.

• يجب أن يشمل التخطيط التنموي أيضًا ضمان الحقوق الاجتماعية والاقتصادية وحقوق المواطنة في مواجهة السياسات التنموية التي يُهيمن عليها القادة السلطويون. ويحذّر تقرير ملخص من ذلك: «ما لم يترافق الانتقال الديموغرافي مع انتقال ديمقراطي مؤسسي قائم على فهم التنمية بصفتها خيارات وفرصًا؛ أي حرية يمتلك فيها الشباب العربي نفسه، ويكون صوته مسموعًا. فالشروط التي حكمت اندلاع حركات الاحتجاج والثورات، والتي كانت في معظمها نتاج إخفاق الانتقال المؤسسي الإصلاحي، لا تزال مستمرة. وتُعدّ الهجرة الفعلية والهجرة الاحتمالية في آن من أبرز نتائج هذا التوتر»[(57)].

• عند النظر في هجرة المرأة العربية، تشير التقديرات إلى أن 57 في المئة من المهاجرين هم من الذكور و43 في المئة من الإناث. ويشير التقرير إلى أن هناك حاجة إلى مزيد من البحوث لدراسة الجوانب الاجتماعية لهجرة النساء العربيات، ولا سيما الحالة الاجتماعية والاقتصادية للنساء المهاجرات. وتبلغ معدلات الهجرة بين النساء اللبنانيات 11 في المئة مقارنة بـ 8 في المئة للرجال، وفي الأردن بلغ معدل الهجرة نحو 20 في المئة من الرجال والنساء.

• تصل نسبة الهجرة بين الأشخاص المؤهلين تأهيلًا علميًا عاليًا (رأس المال البشري Human capital) إلى النصف، مقارنة بالنسبة الإجمالية للذين يرغبون في الهجرة. وتُسجّل الجزائر أعلى معدّل هجرة للعاملين من ذوي الكفاءات العليا لتصل إلى 22.3 في المئة في عام 2010. ومن بين جميع المهاجرين ذوي المستوى التعليمي العالي هناك 52 في المئة من المغرب، وتستوعب أوروبا 86 في المئة من القوى العاملة المغربية ذات المستوى التعليمي الرفيع، وقد أعرب نحو الثلث من أولئك الذين يرغبون في الهجرة إلى أوروبا عن استعدادهم للقيام بذلك بوجه غير قانوني.

• من الواضح أنه بينما يُعالج الاتحاد الأوروبي موضوع الهجرة من خلال النظر في الوضع الأمني للدول الأعضاء، فإن الوضع الاقتصادي هو الذي يدفع العرب للهجرة.

• تُمثّل فلسطين معضلة في التخطيط السكاني؛ إذ يُهيمن الشباب على الهرم السكاني، حيث يشكل هؤلاء الذين تراوح أعمارهم بين 0 و14 عامًا 39 في المئة من نسبة السكان، في حين يمثّل أولئك الذين تزيد أعمارهم على ستين عامًا 5 في المئة. أكثر من ثلث أولئك الذين يهاجرون حاصلون على درجة البكالوريوس. ويمثّل اللاجئون الفلسطينيون في لبنان حالة خاصة، ارتفاع نسبة البطالة والفقر

(57) المرجع نفسه، ص 218.

(28 في المئة)، ويمثل انعدام الحقوق الاقتصادية والسياسية والمدنية الدافع وراء الهجرة الخارجية على نطاق واسع لدى هذه النسبة.

• يدعو التقرير إلى إنشاء هيئة تحت رعاية جامعة الدول العربية لتنظيم الهجرة العربية إلى أوروبا والدول الأخرى. كما يدعو إلى التنسيق مع مؤسسات التعليم العالي التي تستقبل الطلاب العرب المحتملين والباحثين عن مزيد من فرص التعليم.

تاسعًا: دور اللغة في التوثيق وجمع المعلومات عبر الفضاء الإلكتروني

جرى استكشاف قضية اللغة مع مجموعة من الباحثين الدوليين الذين ركّزوا على انفتاح وتحرير ويكيبيديا Wikipedia في منطقة الشرق الأوسط. في ملخصهم للتقرير، يشير الباحثون الأساسيون إلى «استمرارية عدم التماثل في المعلومات بين منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا والكثير من العالم المتقدم»، ويُهيمن على تأليف الموسوعة الحرة تحرير «الشمال العالمي الذي يعاني الكثير من العوائق التي تمنعه من الحصول على المعلومات» إلى جانب «ندرة الوصول الحر إلى الوثائق الحكومية [العربية] التي تقف حائلًا أمام المزيد من النمو في هذا المجال»[58]. وعلى الرغم من زيادة استخدام الإنترنت، فإن منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا محدودة الوجود على مواقع الإنترنت. وعلى الرغم من الازدياد الملحوظ في شعبية ويكيبيديا العربية منذ تأسيسها في عام 2004، فإن حجم التناقض في استخدام ويكيبيديا الإنكليزية والعربية لا يزال ضخمًا: بمعدل 18 مليار صفحة باللغة الإنكليزية تُشاهد في الشهر، مقارنةً بـ 135 مليون مشاهدة في الشهر لصفحات اللغة العربية. إضافة إلى ذلك، فإن عدد المقالات الصادرة باللغة العربية بشأن الدول الغربية يفوق عدد المقالات الصادرة باللغة العربية بشأن الدول العربية من أربع إلى ست مرات.

عاشرًا: أخلاقيات البحث الاجتماعي

لاحظنا في حالة العالم العربي التدخل الحكومي الضمني والصريح في أبحاث العلوم الاجتماعية. لكن في مراقبة أخلاقيات البحث بوجه عام، هناك بُعد آخر أكثر حداثة في ممارسة العلوم الاجتماعية في الدول الغربية. أشير هنا إلى توظيف حكومات ديمقراطية في الغرب علماء الاجتماع والنفس للقيام ببحوث تطبيقية، معظمها في بلدان أجنبية، تخدم مصالح الحكومات الغربية وتنتهك معايير أخلاقيات البحث. بعض الحلقات المشهورة التي تنتهك القواعد الأساسية لأخلاقيات البحوث تعود إلى عام 1964، عندما خُطّط لاسم مشروع كاميلوت Camelot لمكافحة المقاومة المحلّية ضد الولايات المتحدة في أميركا اللاتينية، وقد تم التخلّي عن المشروع قبل أن يصبح حقيقة واقعة بعد توجيه انتقادات قاسية تتعلق بمنهجيته وأخلاقياته أيضًا.

(58) Graham Mark & Bernie Hogan, *Uneven Openness: Barriers to MENA Representation on Wikipedia, A Technical Report* (Oxford: Oxford University, 2013), p. 1.

اعتمد المشروع الثاني على توظيف علماء الأنثروبولوجيا وغيرهم من علماء الاجتماع لتطوير نماذج لمحاكاة الكمبيوتر بهدف تعزيز حرب الولايات المتحدة ضد التمرد في فيتنام. وكما هو معروف، لم ينجح هذا المشروع في تمكين الولايات المتحدة من إنجاز مهمتها في فيتنام. وفي عام 2006، أُطلق نظام التضاريس البشرية، وهو مشروع مشترك بين العلوم الاجتماعية والعسكرية، جرى التخلّي عنه في عام 2014 بعد أن فشل في الوفاء بوعوده لرسم مخطط ناجح لمكافحة التمرد في أفغانستان والعراق. ويوصف هذا المشروع بأنه من أكثر المشروعات البحثية العسكرية مدفوعة التكلفة يشارك فيه علماء اجتماع، وقد زادت تكلفته على ثلاثة أرباع مليار دولار. صُمّمت هذه المشروعات وغيرها من المشروعات المشابهة لمكافحة التمرد وفك شيفرة المصفوفة الثقافية للمجتمعات المعنية، وهو ما يفسر سبب قيام علماء الأنثروبولوجيا وعلم النفس بدور رئيس في تنفيذها. ومن الأهمية أن الاستشراق، باعتباره من أهم التيارات المثالية الفكرية والرئيسة الغربية، استند إلى «فك رموز عقول المسلمين» Decode the Moslem and Arab mind والشرق الأوسط في محاولة لكسب تعاطفهم. وقد أصبح كتاب **العقل العربي** لرافاييل باتاي Raphael Patai (1910–1996) بمنزلة الكتاب المقدس بالنسبة إلى الجنود الأميركيين الذين يقاتلون المسلمين والعرب في الشرق الأوسط. وتؤدي إسرائيل دورًا قياديًا في المطالبة بالتسلّط الأيديولوجي واحتواء الصراع القائم على أساس عرقي بحسب تعريفها. واستخدمت احتلالها الأراضي الفلسطينية مثالًا «ناجحًا» عن كيفية تهدئة المسلمين والعرب في مناطق أخرى، العراق على سبيل المثال، حيث عملت إسرائيل مستشارًا للقوات الأميركية.

خاتمة

لا شك في أن أبحاث العلوم الاجتماعية في العالم العربي نمت نموًا كبيرًا منذ حصول الدول العربية على استقلالها وتحرّرها من نير الاستعمار، وشرعت في إنشاء مؤسسات للتعليم العالي. ومع ذلك، لا يزال وضع العلوم الاجتماعية والإنسانية العربية، مقارنةً بالعلوم الطبيعية، متراجعًا من حيث عدد الجامعات العربية التي أنشأت كليات للعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية. وهذا يعود إلى سبب ذي شقين: أولًا، تُبدي الأنظمة العربية الاستبدادية حذرًا من المعرفة التي ليس لها استخدام نفعي مباشر مثل الهندسة والطب والفيزياء والرياضيات وعلوم الكمبيوتر على سبيل المثال لا الحصر، أضف إلى ذلك حقيقة أن العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية تميل إلى النظر في الحكومات العربية، وحكومات أخرى في الواقع، من خلال عدسة نقدية. ثانيًا، أعطت العولمة شرعية أكبر للغة الإنكليزية بصفتها اللغة المهيمنة في المنشورات العلمية. إن عامل اللغة أضرّ بالعلماء العرب الذين لم يحصل معظمهم على التعليم بالإنكليزية، وزاد من تهميش الباحثين العرب وحرمانهم من التواصل مع علماء آخرين عبر العالم.

حاولتُ أن أناقش في هذه الدراسة، أنه مثل النشاطات العلمية كلها، يجب رعاية علم الاجتماع العربي والحفاظ عليه في مؤسسات مرنة قادرة على دعم البحث عن الحقيقة بطريقة تحمي الفهم الموضوعي للواقع الاجتماعي، ومن خلال توظيف الوسائل الكافية، المنهجيات وأدوات التحري اللازمة.

لخصت الدراسة بعض المحاور التي عالجتها دورية **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية** بهدف إلقاء الضوء على عملية اقتباس بعض المفاهيم المتداولة في أدب العلوم الاجتماعية المعاصرة، مثل العلاقة بين الديموغرافيا والديمقراطية، واستخدام أنماط مراقبة المواطن من الدول العربية، وعملية إنتاج المعرفة في ظل الاستعمار الذي تعرّضت له هذه الدول.

حاولتُ أيضًا إبراز جهود المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات في تبني مسوحات الرأي العام بالعالم العربي بانتظام، باستخدام طرائق إحصائية في مثل هذه الدراسات لغاية قياس وتفهّم تطلّعات عيّنات ممثِّلة تجاه قضايا تشغل الرأي العام في المنطقة العربية.

في نهاية الدراسة قدّمنا أمثلة تشير بوضوح إلى خرق مبدأ ممارسة أخلاقيات منهجية ومعيارية من شأنها الدفاع عن نزاهة بحوث العلوم الاجتماعية وموضوعيتها. وإذا كانت الحكومات العربية تنتهك هذه المبادئ بصورة مستمرة، فإن الدول الغربية، بما فيها إسرائيل، استخدمت على نطاق واسع العلوم الاجتماعية والإنسانية باعتبارها أداة لشنّ حروب كولونيالية وإخضاع الدول المستعمَرة لضغط سياسي.

المراجع References

العربية

بامية، محمد. **العلوم الاجتماعية في العالم العربي: أشكال الحضور**. التقرير الأوّل. بيروت: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، 2015.

بركات، رنا. «مجرمون أم شهداء؟ فلندع المحكمة تقرر! الإرث الاستعماري البريطاني في فلسطين وتجريم المقاومة». **مجلة عمران**. العدد 6 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2013).

بن هونات، يزيد. «القبيلة كأفق سياسي في الجزائر». **مجلة عمران**. العدد 15 (كانون الثانى/ يناير 2016).

جدليات الاندماج الاجتماعي وبناء الدولة والأمة في العالم العربي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

حمزاوي، سهى وسامية كواشي. «إشكالات علم الاجتماع في العالم العربي: قراءة تحليلية لاعترافات بعض علماء الاجتماع العرب». **مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية**. العدد 28 (آذار/ مارس 2017).

حمودي، عبد الله. **العلوم الاجتماعية في العالم العربي: مقاربة الإنتاجات الصادرة باللغة العربية (2000–2016)**. التقرير الثاني. بيروت: المجلس العربي للعلوم الاجتماعية، 2018.

زايد، أحمد. «من البصاصة إلى الصراع والعنف: آليات المراقبة في الدولة المصرية الحديثة». **مجلة عمران**. العدد 6 (خريف 2013).

زريق، إيليا. «تشكيل فلسطين عبر ممارسة المراقبة». **مجلة عمران**. العدد 6 (تشرين الثاني/ نوفمبر 2013).

فاوبار، محمد. «سوسيولوجيا الإنتاج المعرفي الكولونيالي بشأن التربية والتعليم في المغرب». **مجلة عمران**. العدد 17 (صيف 2016).

كرباج، يوسف. «هل تؤدي الثورة الديموغرافية إلى ثورة ديمقراطية؟ نموذجا الشرق الأوسط وشمال أفريقيا». **مجلة عمران**. العدد 3 (شتاء 2013).

كيرلي، جنكيز. «المراقبة وتشكيل الحيز العام في الإمبراطورية العثمانية». **مجلة عمران**. العدد 6 (خريف 2013).

الهاشمي، حميد. «علي الوردي والتأصيل الخلدوني لعلم الاجتماع في الوطن العربي». **إضافات**. العدد 19 (صيف 2012).

الهراس، المختار. «دوريات العلوم الاجتماعية العربية: مناهج، مداخل ومقاربات». **ورقة خلفية**. المرصد العربي للعلوم الاجتماعية (بيروت: 2015). في: http://bit.ly/2pQo7Z6

«الهجرة والشباب العربي: الهجرة والمستقبل». **مجلة عمران**. العدد 22 (خريف 2017).

الوردي، علي. **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث**. بغداد: دار الوراق للنشر، 1965.

الأجنبية

Ammar, Hamed. *Growing Up in an Egyptian Village.* London: Routledge; Kegan Paul, 1954.

Asad, Talal. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press, 1973.

Bamyeh, Mohammed. *Social Sciences in the Arab World: Forms of Presence*. Beirut: The Arab Council for Social Sciences, 2015.

Batatu, Hanna. *Syria's Peasantry: The Descendants of its Lesser Rural Notables*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999.

Denzin, Norman & Y. Lincoln (eds.). *Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage Publication, 1995.

Gengler, Justinet al. «The Determinants and Impacts of Survey Attitudes in non–Western Contexts: Evidence from a Survey and Conjoint Experiment in an Arab Country.» Unpublished paper (2017).

Giddens, Anthony. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1984.

Hanafi, Sari & Rigas Arvanitis. *Knowledge Production in the Arab World*. London: Routledge, 2015.

Jessor, Richard, Anne Colby & Richard A. Schweder (eds.). *Ethnography and Human Development: Context and Meaning in Social Inquiry*. Chicago/ London: University of Chicago Press, 1996.

Lutfiyya Abdulla & Charles Churchill (eds.). *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*. The Hague: Mouton and Co., 1970.

Majid, Rima. «The Presence of Social Science in Arab Civil Society Organizations.» The Arab Council for the Social Sciences. *Background Paper* (Beirut: 2015). at: http://bit.ly/33gzib9

Mark, Graham & Bernie Hogan. *Uneven Openness: Barriers to MENA Representation on Wikipedia, A Technical Report*. Oxford: Oxford University, 2013.

Mills, C. Wright. *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press, 1999.

Mitchell, Timothy. *Colonizing Egypt*. Cairo: American University of Cairo Press, 1988.

Sa'di, Ahmad H. & Lila Abu–Lughod (eds.). *Nakba: Palestine, 1948, and the Claims of Memory*. Series Cultures of History. New York: Columbia University Press, 2007.

Said, Edward. *Orientalism*. New York: Pantheon, 1978.

Stoler, Ann Laura. *Carnal Knowledge and Imprial Power*. Berkeley: University of California Press, 2010.

Tamari, Salim. «Problems of Social Science Research in Palestine: An Overview.» *Current Sociology*. vol. 42, no. 2 (1994).

Tessler, Mark et al. (eds.). *The Evaluation and Application of Survey Research in the Arab World*. Boulder, CO: Westview Press, 1987.

Willis, Paul. *The Ethnographic Imagination*. Cambridge: Polity Press, 2000.

Zureik, Elia. «Constructing Palestine through Surveillance Practices.» *British Journal of Middle Eastern Studies*. vol. 28, no. 2 (2001).

________. *Israel's Colonial Project in Palestine: Brutal Pursuit*. London/ New York: Routledge, 2016.

صدر حديثًا



عزمي بشارة

في الإجابة عن سؤال: ما الشعبوية؟

في هذا الكتاب، يشرح عزمي بشارة ظاهرة الشعبوية من خلال تطوير مفهومها، ويطور مفهومها خلال شرحها؛ وذلك بعدما راج استخدام مصطلحها إعلاميًا وأكاديميًا، ولا سيما في وصف حركات يمينية نشأت وانتشرت خارج الأحزاب المعروفة، وفي وصف سياسيين جدد برزوا وصعدوا من خارج المنظومات الحزبية في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية.

ينفرد الكتاب بالفصل بين ظاهرة الشعبوية في الديمقراطيات حيث يظهر تميّزها بوضوح على نحو مبيّن لحدودها ودرجاتها من جهة، وحالها في البلدان ذات الأنظمة السلطوية التي يصعب التمييز فيها بين الشعبوي والشعبي في المعارضة. ولكن يمكن في المقابل تمييز نظام سلطوي شعبوي من آخر غير شعبوي.

كما يناقش الكتاب مصادر الشعبوية في الخطاب الديمقراطي نفسه، وفي التوترات البنيوية للديمقراطية، ووجود درجات من الشعبوية في خطاب الأحزاب الرئيسة ذاتها، والمصادر الثقافية والسوسيو-اقتصادية للمزاج السياسي الشعبوي، بما في ذلك مسائل الهوية في عصر العولمة، وتحوّل الشعبوية إلى أداة احتجاج للقطاعات المتضررة من العولمة ومن التطور المطّرد في الدول الصناعية المتطورة.

محمد نعيمي | Mohamed Naimi*

محدودية نظرية الاختيار العقلاني في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية: حالتا حركة «20 فبراير» وحراك الريف في المغرب

Limits of Rational Choice in the Sociology of Social Movements: The 20 February Movement and the Countryside Movement in Morocco

ملخص: تختبر هذه الدراسة القيمة التفسيرية لنظرية الاختيار العقلاني في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية من خلال مقاربتها الفضاء الاحتجاجي المغربي. وتُبين كيف تطورت دراسة الحركات الاجتماعية من علم النفس الاجتماعي إلى نظرية الاختيار العقلاني التي افترضت أنّ الأفراد يقررون المشاركة، من عدمها، في أي حركة اجتماعية وفق حساب الربح والخسارة. ومن خلال دراسة حركات الخريجين العاطلين عن العمل في المغرب، تُبين الدراسة أيضًا أنه على الرغم من تفسير النظرية حركات اجتماعية ذات مصالح اقتصادية فئوية، فإنها قاصرة منهجيًا وإبستيمولوجيًا أمام حركات تحفيزاتها رمزيةٌ كمُتَع النضال وتأكيد الذات، ورهاناتها قيمٌ لامادية كالحرية والكرامة، كما هو شأن حركة «20 فبراير» وحراك الريف. في المقابل، تقترح هذه الدراسة توسيع دائرة هذه النظرية لتشمل المجال الإدراكي عبر عقلانية أكسيولوجية تأخذ في الحسبان أهمية القيم.

كلمات مفتاحية: الحركات الاجتماعية، نظرية الاختيار العقلاني، الفضاء الاحتجاجي المغربي، «حركة 20 فبراير»، حراك الريف.

Abstract: This study tests the explanatory value of the theory of rational choice in the sociology of social movements by studying Moroccan protest movements. It demonstrates the theoretical origins and development of rational choice theory, which assumes that individuals decide to participate, or not, in any social movement according to the calculation of profit and loss. By studying the movements of unemployed graduates in Morocco, the paper also shows that, despite the theory's ability to interpret some aspects of social movements, it is deficient in explaining symbolically motivated movements. These movements stress self–assertion and immaterial values such as freedom and dignity, as is the case of the 20 February and the countryside movements. Alternatively, this study proposes to extend the boundaries of this theory to include the cognitive field through the application of axiological rationality instead of rational choice theory.

Keywords: Social Movements, Rational Choice Theory, Moroccan Protest Movements, 20 February Movement, Countryside Movement.

* أستاذ مناهج البحث في العلوم الاجتماعية في معهد التنمية الاجتماعية بالرباط، المغرب.
Professor of Social Sciences Research Methods at the Institute of Social Development in Rabat, Morcco.

مقدمة

تتناول هذه الدراسة دور نظرية الاختيار العقلاني Rational Choice في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية لتفسير بعض الظواهر، محاولةً التساؤل عن النظرية وقيمتها ومحدوديتها في دراسة الفعل الجمعي Collective Action، وتتساءل: هل تنطوي الحركات الاجتماعية على عقلانية ما؟ وإلى أي حدّ يختلف منطق الفعل الجمعي عن منطق الفعل الفردي؟ ثم أيكون اختيار الفرد انخراطه في الفعل الجمعي وفق منافع أم بحسب قيمٍ؟

تُحاول الدراسة الإجابة عن هذه الأسئلة عبر دراسة ميدانية للوضعية الاحتجاجية في المغرب. وسيمكّن هذا التمحيص من الوقوف على القدرة التفسيرية لهذه النظرية، ومن الوقوف على محدوديتها في دراسة الحركات الاجتماعية في تنوعها وغِناها، لِتُختم بالنظر في إمكان عقلانية بديلة.

يُدرج العمل الحالي ضمن إشكالية مناهج البحث في العلوم الاجتماعية والإنسانية في العالم العربي. وتُشكل سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية الحقل العلمي الذي سيتم في مِضماره تناول مشكلة القيمة التفسيرية لنظرية الاختيار العقلاني ومحدوديتها. وترجع أصالة مشكلة البحث إلى اختلافها موضوعًا ومنهجًا عمّا جرت معالجته من مشكلات في دراسات إمبيريقية سابقة في المغرب[1]؛ حيث سيُدْرس منطق الفعل الجمعي داخل حركات اجتماعية ساهمت، أو تساهم، في تَشَكُّل فضاء احتجاجي مغربي قائم الذات.

لذلك، يُعدّ البحث الاجتماعي، باعتباره بحثًا عن المعرفة، الهدف النهائي للعالم الاجتماعي الذي لا يسعى لجمع معلومات مفيدة وصحيحة فحسب، بل يهدف أيضًا إلى تثقيف المجتمع في حال بعض «مصادر» المعرفة وصدقها[2]. وإذا كان إشكال البحث الحالي يتمحور حول القيمة التفسيرية لنظرية الاختيار العقلاني ومحدوديتها في مجال سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، فإنّ اختيار معالجته جرى ضمن إشكالية نظرية تفترض وجود علاقات ترابط بين مجموع الحركات الاجتماعية المشكِّلة لفضاء احتجاجي يسعى لتحقيق استقلالية نسبية تجاه حقلين منافسين له؛ السياسي والنقابي. وبناءً عليه،

(1) يُذكر منها خاصة:

Assia Benadada & Latifa El Bouhsini (dir.), «Le Mouvement des droits humains des femmes au Maroc: Approche historique et archivistique,» Étude réalisée par Le Centre d'histoire du temps présent, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines–Rabat/ Université Mohammed V de Rabat, 2014; Mounia Bennani–Chraïbi & Mohamed Jeghllaly, «La Dynamique protestataire du Mouvement du 20 février à Casablanca,» *Revue française de science politique*, vol. 62, no. 5 (2012); Jacopo Granci, «Le Mouvement amazigh au Maroc: De la revendication culturelle et linguistique à la revendication sociale et politique,» Thèse en science politique, Montpellier 1, 2012; Montserrat Emperador Badimon, «Le Mobilisation des diplômés chômeurs au Maroc: Usages et avatars d'une protestation pragmatique,» PhD. Dissertation, Ecole doctorale sciences juridiques et politiques, université paul cèzanne, marseille, 2011; Tehri Lehtinen, «Nation à la marge de l'état, la construction identitaire du mouvement culturel amazigh dans l'espace national marocain et au–delà des frontières étatiques,» Thèse de doctorat d'état en anthropologie sociale et ethnologie, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2003.

(2) سوتيريوس سارانتاكوس، **البحث الاجتماعي**، ترجمة شحدة فارع، مراجعة ثائر ديب، سلسلة ترجمان (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017)، ص 59.

تكمن أهمية الدراسة في تمحيص صلاحية بعض الأطر النظرية، من خلال دراسة عيّنة من الحركات الاجتماعية في المجتمع المغربي.

أولًا: نظرية الاختيار العقلاني

بما أن سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية هي حقل فرعي ينتمي إلى علم الاجتماع، فإن لفظ المناهج في استعماله المتداول في هذا العلم يدل في عمومه على تقنيات الملاحظة أو جمع المعطيات وتحليلها. غير أن هذا المعنى يبقى محدودًا جدًّا؛ لأن المناهج، إضافة إلى ما تعنيه من تقنيات وصفية، تُعتبر أيضًا، وعلى وجه الخصوص، بمنزلة مبادئ موجِّهة للعلماء المتخصصين في سعيهم لتأسيس نظريات جديدة والشروع في تحليل النظريات القائمة ونقدها. ومما لا شك فيه أن معرفة هذه المناهج تقتضي دراسة معمَّقة لأهم نظريات علم الاجتماع التي بفضلها تُدرَك ظواهر اجتماعية أساسية غير مُسلَّم بها قبْليًا. وإجمالًا يجري التمييز بين منهجَي «الكليانية المنهجية» Methodological Holism و«الفردانية المنهجية» Methodological Individualism.

إذا كانت الكليانية المنهجية تَعتبر الظواهر الاجتماعية كليات تُدرَس لإبراز العلاقات السببية بينها، فإن الفردانية المنهجية، خلافًا لذلك، هي منهج توضيحي يُتيح إدراك الظواهر الاجتماعية بإرجاعها إلى الأفعال الفردية التي تُكوِّنها. وحريّ بالتسجيل أن أُسس كلا المنهجين وُضعت في نهاية القرن التاسع عشر؛ حيث ظهرت الكليانية المنهجية في فرنسا مع إميل دوركهايم، بينما أُسّست الفردانية المنهجية على يدَي عالمَي اجتماع ألمانيين، هما ماكس فيبر وجورج زيمل[3] بصفتهما رائدين لها. وتعتبر الفردانية المنهجية من أهم أشكال نظرية الاختيار العقلاني التي تُقدِّم تصورًا عامًا للعلوم الاجتماعية، يقوم على ثلاث مُسلّمات سيجري التوسّع فيها في ما بعد، هي الفردانية والفهم والعقلانية[4].

إضافة إلى هذا النموذج العقلاني، يقدم علم الاجتماع نماذج أخرى لفهم الفعل الاجتماعي وتأويله، نماذج في إمكان أي باحث اعتماد إحداها أو بعضها بحسب المعطيات التي يشتمل عليها. وتكمُن أهمية هذه النماذج في قدرتها على إضفاء معانٍ ذاتية على وقائع تُبنى بواسطة أدوات بحث كمية كالاستمارات والإحصاءات، أو نوعية كالملاحظات والمقابلات. ولعل أبرز هذه النماذج منظور الحرمان النسبي لتيد غور[5]، ومذهب المنفعة لجيريمي بنتام[6]، ونموذج مطابقة الفعل للمعايير الاجتماعية والسجيّة

(3) Raymond Boudon & Renaud Fillieule, *Les Méthodes en sociologie*, Collection Que sais–je? (Paris: PUF, 1969), p. 4.

(4) Raymond Boudon, «Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique?» *Sociologie et sociétés*, vol. 34, no. 1 (2002), p. 9.

(5) Ted Robert Gurr, *Why Men Rebel* (Princeton: Princeton University Press, 1970).

(6) ينطلق مذهب المنفعة لجيريمي بنتام (1748–1832) من مبدأ أن الأفراد لا يتصوّرون مصالحهم إلا من منظور علاقة اللذّة بالألم. فلكل فعل نتائج إيجابية وأخرى سلبية، تجعل الفرد يقوم بالأفعال التي تجلب له أكبر قدر من السعادة.

الاجتماعية، أي ما يسميه بيار بورديو «الهابيتوس»[7] Habitus. أضف إلى ذلك «النماذج المثالية» للفعل لدى ماكس فيبر، ونموذج التصرفات المفروضة على الفاعل لتقليص التنافرات في وضعيات الأزمة، أو ما يسميه دوركهايم «الأنوميا». وإجمالًا، تستمدّ هذه النماذج قوّتها مما تضفيه على الوقائع من دلالات راجحة ذاتيًا ومقبولة على نحو كبير. وفي حالة اصطدام هذه النماذج بوقائع مُلغِزة، يُرجَع المجهول منها إلى المعلوم[8].

لا تهتم الدراسة في المقام الحالي إلا بنظرية الاختيار العقلاني، التي ربما تكون أيسر طريقة لبيان خصائصها المميزة هي التركيز على محاولة بنائها لنماذج فعل الفرد، عندما يتصرف بعقلانية في موقف معيّن[9]. وبحسب هذا المنظور، يمكن القول إن الفرد يتصرف بعقلانية حالما يبني اختياره أي فعل على معلومات متعلقة بوضعه (ماذا يريد؟ وما الإمكانات والبدائل المتاحة؟ وكيف يرتّب الأفضليات؟)، وعلى المنفعة المحتملة للفعل، على الرغم من أن مسألة مقدار المعرفة اللّازمة للقيام باختيار عقلاني تبقى موضع خلاف في هذه النظرية. وحَريّ بالذكر أن القصد هو أساس التفسير في نظرية الاختيار العقلاني؛ أي إن مبرّرات الفعل تكمن في رغبات الفرد ومعتقداته. غير أن هذا التفسير يذهب إلى أبعد مدى حينما يدّعي أن تلك الرغبات والمعتقدات هي أسباب للفعل[10]. يقود القول بهذه المسلّمة إلى تسجيل ملاحظة مهمة، مفادها أن نظرية الاختيار العقلاني تقوم على مجموعة من المسلمات تُشكّل نسقًا أكسيوماتيًا.

في هذا الصدد، يرى رايمون بودون أن أولى مسلّمات هذا النسق هي مسلّمة الفردانية التي تذهب إلى أن كل ظاهرة اجتماعية هي نتاج سلوك وأفعال وقرارات ومواقف ومعتقدات فردية. وثانيتها مسلّمة الفهم التي تفترض أن أفعال الفرد ومعتقداته كلها قابلة للفهم، على الأقل من حيث المبدأ. أما ثالثتها، فمسلّمة العقلانية التي وإن كانت لا تنفي وجود أسباب غير عقلانية، ترى أن الأفعال والمعتقدات الفردية التي على العلوم الاجتماعية معرفتها هي أساسًا نتاج مبررات عقلانية قد تكون مُدرَكة إلى حدّ ما من الفرد. أما الرابعة، فمسلّمة الغائية أو الأداتية التي تفترض أن المبررات التي يأخذها الفرد في الحسبان في أفعاله ومعتقداته تتعلق بعواقبها. والخامسة مسلّمة الأنانية التي تطرح أن الفرد يهتم حصريًا أو كأولوية بعواقب الأفعال والمعتقدات المرتبطة بمصالحه الشخصية. والسادسة مسلّمة «حساب التكلفة والفائدة» التي تفترض أن أي فعل ينطوي على تكلفة وربح، لذلك يختار الفاعل دومًا من الأفعال ما يحقّق له أكبر قدر ممكن من الفائدة[11].

(7) يُعرِّف بيار بورديو (1930–2002) «الهابيتوس» بأنه نتاج لعمل الاستدماج الضروري لتتمكن منتجات التاريخ الجمعي المتمثلة في البنى الموضوعية (أي اللغة والاقتصاد وغيرها) من إعادة إنتاجها، في شكل استعدادات مستدامة، لدى أفراد المجتمع الذين يخضعون باستمرار للاشتراطات نفسها.

Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la Pratique: Précédé de* «*Trois études d'ethnologie kabyle*» (Paris: Librairie Droz, 1972), p. 225.

(8) François Dubet, «Frustration relative et individualisation des inégalités,» *Revue de l'OFCE*, no. 150 (Février 2017), p. 1.

(9) إيان كريب، **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**، ترجمة محمد حسين غلوم، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة 244 (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999)، ص 102.

(10) المرجع نفسه.

(11) Raymond Boudon, *Raison, bonnes raisons* (Paris: PUF, 2003), pp. 19–21.

يضيف علم الاجتماع الماركسي مسلّمة سابعة تفيد أن الأفراد يقيّمون أفعالهم ومواقفهم ومعتقداتهم بالنظر إلى عواقبها على مصالحهم الشخصية المرتبطة أساسًا بمصالحهم الطبقية. ومن علماء الاجتماع من يستلهم من نيتشه ويضيف إلى المسلمات السابقة مسلّمة تقول إن الفاعل الاجتماعي يخضع أساسًا لـ «إرادة القوة». وعلى الرغم من أن المسلّمات المقيّدة التي تُدخلها الماركسية أو النيتشوية على نظرية الاختيار العقلاني لا تشكل إطارًا عامًا، فإن علم الاجتماع المستلهَم منهما أنتج بعض التحليلات التي تكون مهمة في بعض الأحيان[12].

إذا كان البناء النظري المحدَّد بمسلّمتَي الفردانية والفهم يناسب علم الاجتماع التَّفهُّمي بالمعنى الفيبري للكلمة، فإن نسق المسلّمات حينما يُختزل إلى مسلّمة الفردانية، يؤول إلى الفردانية المنهجية كمنهج أساسي في العلوم الاجتماعية إلى جانب الكليانية المنهجية. وجدير بالذكر أن بودون يُولي النسق المكوَّن من مسلّمات الفردانية والفهم والعقلانية أهميةً خاصة؛ إذ يعتبره نموذجًا عقلانيًا عامًّا يقود معظم النظريات السوسيولوجية الفاعلة[13].

تستند هذه الدراسة، ولو جزئيًا، إلى نظرية الاختيار العقلاني بسبب قدرتها التفسيرية المفترَضة لكيفية نشوء وتطوّر بعض أصناف الحركات الاجتماعية؛ حيث إن أعمالها في هذا الباب تُعدّ أحد أبرز مظاهر نجاحها، كما سنُبيّن لاحقًا. أما المبرر الثاني لهذا الاختيار، فيكمن في الاهتمام المتزايد الذي أصبحت تحظى به الحركات الاجتماعية منذ عام 2011 في سياق الموجة الأولى للثورات العربية؛ ليس عربيًا فحسب، بل دوليًا كذلك، نظرًا إلى الدور الريادي الذي اضطلعت به في قيادة جلّ انتفاضات الشعوب العربية وثوراتها.

ثانيًا: قيمة نظرية الاختيار العقلاني في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية

تعود جاذبية نظرية الاختيار العقلاني إلى بُعد مهم، أبرزه جيمس كولمان على نحو دقيق حينما قال: «إن ما يجعل الفعل العقلاني، كأساس نظري، يتمتع بقوة إغراء خاصة، هو تصوّر الفعل بكيفية يصبح معها طرح أي سؤال إضافي بلا جدوى». وتعني عبارة «الفعل العقلاني» الفعل الموجَّه بحساب التكلفة والربح؛ إذ إنّ التفسير يكون تامًّا حالما يتم تفسير قيام الشخص بفعل معيّن بدلًا من قيامه بفعل آخر، ما دام بدا له أكثر فائدة من حيث أهدافه أن يقوم بذلك الفعل[14].

من أجل قياس مدى مساهمة نظرية الاختيار العقلاني في تطور العلوم الاجتماعية، يكفي ذكر أعمال

(12) Ibid., p. 24.

(13) Ibid., p. 25.

(14) Boudon, «Théorie du choix rationnel,» p. 11.

كولمان[15] وأنتوني أوبرشال[16] وراسل هاردين[17] وتيمور كوران[18]. فبفضل هذه النظرية نجح هؤلاء الدارسون في تفسير بعض الظواهر التي كانت مستعصية في مجالات سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية والإجرام والرأي العام أو الدولة. ومن ثمّ، لا يمكن أي تعليم جامعي رصين، في أي من المجالات الكبرى لعلم الاجتماع، أن يتجاهل المساهمات المنهجية التي قدّمتها نظرية الاختيار العقلاني[19]. وتأسيسًا عليه، نتساءل إلى أي حد يكون الفعل الجمعي الاحتجاجي فعلًا عقلانيًا؟

للإجابة عن هذا السؤال وبيان المكانة التي تتبوّؤها نظرية الاختيار العقلاني في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، نحتاج إلى تقديم نظرة موجزة عن التطور المنهجي الذي عرفته هذه السوسيولوجيا منذ نشأتها. وفي هذا السياق، تميزت أولى المقاربات التي ظهرت في أواخر القرن التاسع عشر بالنظر إلى الفعل الجمعي باعتباره حركة للحشود تُدرَس من منظور علم النفس الاجتماعي.

«إن الظاهرة التي تدهشنا أكثر في الجمهور النفسي هي كالتالي: أيًّا تكن نوعية الأفراد الذين يشكلونه، وأيًّا يكن نمط حياتهم متشابهًا أو مختلفًا، واهتماماتهم ومزاجهم أو ذكاؤهم أيضًا، فإن مجرد تحوّلهم إلى جمهور يزوّدهم بنوع من الروح الجماعية. وتجعلهم هذه الروح يُحسّون ويُفكّرون ويتحرّكون بطريقة مختلفة تمامًا عن الطريقة التي كان سيُحس بها ويفكر ويتحرك كل فرد منهم لو كان معزولًا. ولا تنبثق بعض الأفكار والعواطف، أو لا يتحوّل إلى فعل، إلا لدى الأفراد المنضوين إلى صفوف الجماهير»[20].

وهكذا، فبمجرد تحوّل الأفراد المختلفين في كل شيء إلى جمهور، تنبثق روح جماعية تجعلهم يُحسّون ويفكرون ويتصرفون بطريقة جماعية. وفي حالة الذوبان هذه، تتلاشى الشخصية الواعية، وتُهيمن الشخصية اللاواعية، ويتوجّه الجميع ضمن الخط نفسه؛ جَرّاء التحريض وعدوى العواطف والأفكار والميل إلى تحويل الأفكار المحَرَّض عليها إلى ممارسة وفعل مباشرين. لذلك لا يعود الفرد هو نفسه، إنما يصبح عبارة عن إنسان آلي فاقد الإرادة[21].

لكن ستعمل مدرسة شيكاغو على التخلّي عن هذه النظرة الموروثة عن سيكولوجيا الحشود تدرّجًا؛ إذ في فترة ما بين الحربين العالميتين سيُساهم كل من روبرت بارك Robert E. Park (1864–1944) وهربرت بلومر Herbert Blumer (1900–1987) في دمج دراسة الحشود ضمن دراسة السلوك

(15) James Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge/ London/ Massachusetts: Harvard University Press, 1990).

(16) Anthony Oberschall, *Social Conflict and Social Movements* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice–Hall, 1973).

(17) Russel Hardin, *One for All: The Logic of Group Conflict* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

(18) Timur Kuran, *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification* (Cambridge/ London/ Massachusetts: Harvard University Press, 1995).

(19) Boudon, «Théorie du choix rationnel,» p. 15.

(20) Gustave Le Bon, *Psychologie des foules*, 9th éd. (Paris: Édition Félix Alcan, 1905 [1895]), p. 19, p. 19.

(21) Ibid., p. 23.

الجمعي Collective Behavior الذي أُدخل في خانة الموضوعات المشروعة لحقل البحث السوسيولوجي[22]. فلم تعُد الاحتجاجات بمنزلة حالات اجتماعية مرضية، بل أصبحت تتمتع بعقلانية خاصة. كما عُوّض مبدأ مسلكيات الحشود القائم على منطق العدوى، بمبدأ تَوَجُّه الأفراد نحو أهداف مشتركة. وقد اعتمد روّاد مدرسة شيكاغو وتلامذتهم منهجية تنطلق من الفرد بصفته فاعلًا اجتماعيًا، لأن فهم التفسيرات الجماعية لكل سلوك لا يمكن أن يتم إلا بالنظر إليها من زاوية الفاعل.

إضافة إلى ذلك، دشّنت دراسات أخرى في ستينيات القرن السابق مرحلة جديدة في تحليل السلوك الجمعي المميز للحركات الاجتماعية، حيث تناول بعض الدارسين مشكلة تفسير الثورات أو التمرّدات بالتركيز على مفهوم «الحرمان النسبي»، كما هو الشأن بالنسبة إلى نظريات الثورات لدى جيمس دايفيز[23]. وإذا كان هذا الأخير يحاول تفسير حدوث الثورات بالزيادة الفجائية للفرق الموجود بين انتظارات الناس المحفَّزة بالتقدم الاقتصادي والتقلّص المباغت للإشباعات المتحققة جراء تحول الظرفية الاقتصادية (مثل تباطؤ النمو الاقتصادي أو تراجعه) أو السياسية (مثل القمع الشرس)[24]، فإن تيد غور يُبرز أن الحرمان النسبي الناجم عن الفرق بين تطلّعات الفاعلين وواقعهم المعيش هو الذي يؤدي إلى ظهور حركات اجتماعية. لكن ذلك لا يعني وجود علاقة ميكانيكية بين الحرمان والاحتجاج؛ إذ من المعروف أن أي حركة اجتماعية تقتضي إنتاج خطاب وتحديد مسؤوليات، إضافة إلى العمل على بثِّ المعنى في مفاصل العلاقات الاجتماعية المعيشة[25].

ثمة مسافة كبرى، تفصل الحرمان النسبي، باعتباره فرقًا بين التطلّعات والموارد، عن الفعل الجمعي. لذلك، وكي نفهم الفعل الجمعي الناجم عن الحرمان ونُفسّره، يُفترض دعم نظرية الحرمان النسبي بتفسيرات ونظريات إضافية أخرى[26]. وفي هذا المجال، يرجع الفضل إلى نظريات نموذج مانكور أولسون[27] التي ساهمت على نحو فاعل في نقل شبكات التحليل من علم النفس الاجتماعي، الذي طوره كل من نيل سملسر وتيد غور، إلى حقل نظري مستوحى من علم الاقتصاد. وهنا يكمن بيت القصيد الذي يشكل الإطار النظري الذي من خلاله ستفحص الدراسة قيمةَ نظرية الاختيار العقلاني في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية ومحدوديتها.

يرى أولسون أن الأفراد، قبل أن يقرروا المشاركة من عدمها في أي حركة اجتماعية، يحتكمون إلى مبدأ حساب الربح والخسارة. وينطلق في تحليله من المفارقة التالية: يُفترَض من منظور الحس السليم أنه

(22) Erik Neveu, *Sociologie des mouvements sociaux*, 5th éd. (Paris: La Découverte, 2011), p. 39.

(23) Didier Le Saout, «Les Théories des mouvements sociaux. Structures, actions et organisations: Les Analyses de la protestation en perspective,» *Insaniyat*, Vol. III 2, no. 8 (1999), pp. 145–163.

(24) James C. Davies, «Toward A Theory of Revolution,» *American Sociological Review*, vol. 27, no. 1 (1962), pp. 5–19.

(25) Neveu, p. 41.

(26) Dubet, p. 6.

(27) مانكور أولسون (1932–1998) هو عالم اقتصاد أميركي، من أشهر مؤلفاته: **منطق الفعل الجمعي** (1965).
Mancur Olson, *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965).

كلما استهدف احتشاد معيّن مصلحة مجموعة من الأفراد، كان الفعل الجمعي أمرًا بدهيًا. لكن أولسون يعترض على ذلك ببيان أن الجماعة التي تتمتع بهذه الخصائص قد لا يصدر عنها إطلاقًا أي فعل. لذلك، من الخطأ اعتبار أي «جماعة كامنة» Latent Group بمنزلة كيان مُزَوَّد بإرادة موحدة، في الوقت الذي ينبغي للتحليل أن يأخذ في الحسبان منطق الاستراتيجيات الفردية أيضًا.

إذا جرى الاعتقاد من الناحية النظرية أنه كلما كبُر حجم الاحتشاد، كان ذا مردودية، فإنه يغفل في هذه الحالة سيناريو «الراكب بالمجان» Free Rider الذي يتضمن استراتيجية أكثر مردودية من الاحتجاج متمثلة في الامتناع عن الفعل. ولبيان ذلك، يمكن الاستدلال بحالة الشخص غير المضرِب الذي يستفيد مع ذلك من زيادة أجره بفضل الإضراب، من دون تحمّله أي تكاليف، مثل الاقتطاع من الأجر أو الطرد من العمل. وإذا ذهبنا بهذا المنطق إلى منتهاه، فستصبح أي تعبئة مستحيلة؛ لأن عقلانيات الأفراد الممتنعين عن الفعل ستُفضي لا محالة إلى اللافعل.

بيد أن التجربة تؤكد إمكان حدوث الفعل الجمعي، ما حدا بأولسون إلى إغناء نموذجه بمفهوم «الحوافز الانتقائية» Selective Incentives. ويمكن لهذه الأخيرة أن تكون إيجابية كمنح خدمات وامتيازات لأعضاء المنظمة المعنية بالاحتشاد، أو سلبية في شكل إكراه كما في نظام «الدكان المغلق»[28] Closed shop. فإلى أي حد يمكن لنموذج أولسون، المستوحى من نظرية الاختيار العقلاني، أن يشكل أساسًا لتفسير ظاهرة الحركات الاجتماعية في المغرب؟

يشهد المغرب منذ نحو عقدين تصاعدًا في وتيرة الاحتجاجات، حيث بلغت نحو 52 احتجاجًا عام 2012[29]. وفي مقابل ذلك، تراجعت مكانة الأحزاب السياسية والنقابات؛ إذ لا تتجاوز نسبة الانخراط الحزبي للشباب 1 في المئة، كما أن 4 في المئة منهم فقط يشاركون في لقاءات حزبية أو نقابية[30]، إضافة إلى انخفاض نسبة المشاركة في الاستحقاقات التشريعية: 51 في المئة عام 2002، و37 في المئة عام 2007، و45.5 في المئة عام 2011، و42.29 في المئة عام 2016[31].

ارتباطًا بهذه المعطيات، خَلص بحث ميداني، أجريناه بشأن حركة 20 فبراير في مدينة الرباط بين 20 شباط/ فبراير 2011 و19 شباط/ فبراير 2012، واعتُمِدت فيه الملاحظة المباشرة والملاحظة بالمشاركة ومقابلات نصف موجّهة، إلى أن الحركات الاجتماعية لا توجد بعضها بمعزل عن بعضها الآخر، كما أنها لا تتوانى في سعيها لإثبات استقلاليتها النسبية تجاه الأحزاب السياسية والنقابات. ولمّا كان إشكال البحث المذكور يتمحور حول نوعية العلاقات الموجودة بين فضاء الحركات الاجتماعية

(28) وهو نظام جرى العمل به، تاريخيًا، في نقابات بريطانيا والولايات المتحدة الأميركية، ويعني أن المُشَغِّل لا يمكنه أن يُشَغِّل إلا الأجراء المنقبين.

(29) إحصاءات وزارة الداخلية كما وردت على لسان رئيس الحكومة عبد الإله بنكيران، في 30 تشرين الثاني/ نوفمبر 2012، أمام مجلس النواب، يُنظر: حسن الأشرف، «بنكيران: 'العام زين' في مجال الحريات وحقوق الإنسان...»، هسبريس، 2012/11/30، شوهد في 2017/11/28، في: https://bit.ly/2TQfU0z

(30) Haut–Commissariat au Plan, *Enquête nationale sur les jeunes* (Royaume du Maroc: 2012), p. 69.

(31) «نتائج الانتخابات التشريعية، المملكة المغربية»، وزارة الداخلية، شوهد في 2019/12/2، في: https://bit.ly/2RG5AtV

ومجال السياسة المؤسساتية، آثرنا معالجته ضمن إشكالية نظرية تفترض وجود علاقات ترابط بين مجموع الحركات الاجتماعية المشكِّلة لفضاء احتجاجي حريص على استقلاليته النسبية تجاه حقلين مجاورين، أحدهما سياسي والآخر نقابي.

تجدر الإشارة إلى أنه قبل الموجة الأولى من الثورات العربية، كان توظيف سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية محدودًا في العلوم الاجتماعية العربية. أما في الحقل العلمي الفرانكوفوني المتخصص في دراسة بلدان الضفة الجنوبية للبحر الأبيض المتوسط، فمؤلَّف مونية بناني الشرايبي وأوليفي فييول[32]، الذي أصبح مرجعًا لا غنى عنه في هذا الصدد، يُمهّد السبيل لاستعمال مفهوم «الحركات الاجتماعية» في دراسة بلدان هذه المنطقة. كما أن المؤلّف نفسه ينتقد ما تدّعيه نظرية «بنية الفرص السياسية» من اختلاف أنطولوجي بين الدول الديمقراطية وغير الديمقراطية. وحريّ بالتسجيل أن هذه النظرية وضعت أربعة أنماط للأنظمة السياسية، تقابلها أربعة أنماط من الصراع. فإذا كانت الأنظمة الديمقراطية القوية مواتية للحركات الاجتماعية، فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الأنماط الثلاثة الأخرى التي تعرف إما معارضات سرية ومواجهات قصيرة الأمد سرعان ما تُقمع كما هي الحال في الأنظمة غير الديمقراطية القوية بما فيها المغرب[33]، وإما حروبًا أهلية في الأنظمة غير الديمقراطية الضعيفة، وإما انقلابات عسكرية وصراعات طائفية في الأنظمة الديمقراطية الضعيفة[34].

تعرّض هذا البراديغم الأميركي، الذي كثيرًا ما ساد أدبيات سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية، لانتقادات عدة بسبب ربطه الميكانيكي والستاتيكي بين تطور الحركات الاجتماعية وانفتاح البنية التي تتيح الفرص السياسية أو انغلاقها[35]. ومما يُزكّي هذه الانتقادات وجود بعض الأمثلة لأنظمة سلطوية غير متحجرة في جنوب البحر الأبيض المتوسط، بل إنها تتأقلم مع الأحداث والاحتجاجات. فالنظام المغربي على سبيل المثال، سمح بنشوء حركات احتجاجية منذ بداية تسعينيات القرن الماضي. كما أن تونس كانت مسرحًا لتطور احتجاجات قوية في الحوض المنجمي في «قفصة» في ظل نظام سلطوي[36].

أفضت هذه الانتقادات إلى بيان محدودية نموذج «بنية الفرص السياسية». لذلك لم يعُد مستساغًا أن تبقى الحركات الاجتماعية حكْرًا على الأنظمة الديمقراطية، بينما يبقى قَدَر الأنظمة السلطوية هو المعارضات السريّة المصحوبة بمواجهات قصيرة الأمد. تأسيسًا على ما سبق، يستنير البحث الحالي بتنظير صاغه ليليان ماتيو عام 2007 في دراسته الفعل الجمعي الاحتجاجي في فرنسا.

(32) Bennani–Chraïbi Mounia & Fillieule Olivier (dir.), *Résistance et protestations dans les sociétés musulmanes* (Paris: Presses de Sciences Po, 2003).

(33) Charles Tilly & Sidney Tarrow, *Politique(s) du conflit*, Rachel Bouyssou (trans.) (Paris: Presses de Sciences Po, 2008), p. 103.

(34) Ibid., p. 105.

(35) Lilian Mathieu, *L'Espace des mouvements sociaux* (Paris: Edition du Croquant, 2012), p. 114.

(36) خلال عام 2008، وطوال نحو ستة أشهر، عرفت منطقة قفصة في الجنوب الغربي التونسي حركة احتجاجية قوية من جراء تراجع دور «شركة فُسفاط قفصة» في إنعاش اقتصاد المنطقة.

يقول ماتيو مُعرِّفًا المفهوم المركزي في مُقْتَرَبِه: «إن فضاء الحركات الاجتماعية هو مجال للممارسة والمعنى، مستقل نسبيًا داخل العالم الاجتماعي، وتتوحّد ضمنه الحركات الاحتجاجية بروابط معيّنة»[37].

في ما يخص المغرب، غالبًا ما كانت الصراعات السياسية، كما الحركات الاجتماعية منذ الاستقلال عام 1956، تقودها أحزاب الحركة الوطنية[38] والنقابات التابعة لها[39]. لذلك لم يكن في الإمكان، في هذه المرحلة من الصراع مع النظام، الحديث عن استقلالية للفضاء الاحتجاجي؛ إذ إن أي تعبئة اجتماعية أو سياسية كانت تصدر عن هذه الهيئات بكيفية مباشرة أو غير مباشرة. ولم تظهر أولى محاولات استقلال هذا الفضاء إلا مع نشأة «الجمعية الوطنية لحاملي الشهادات المعطلين بالمغرب» عام 1991، وما تلاها من ازدهار لحركات الأطر العليا المعطلة[40].

في هذا الصدد يجب التنويه بأن هذه الحركات تمثل إلى حدٍ بعيد مختبرًا مصغّرًا لفحص العُدَّة المفهومية والمنهجية لنظرية الاختيار العقلاني في نسختها الأولسونية. وأكدت دراسة هذه الحركات أهمية مُسلّمة «حساب الربح والخسارة» باعتبارها أحد المبادئ الأساسية للفردانية المنهجية المعتمدة على عقلانية أداتية. إضافة إلى ذلك، جرى التحقق من نجاعة تقنية «الدكان المغلَق» في صَدِّ سيناريو «الراكب بالمجان»، حيث ساهم ذلك في إنجاح التعبئة الاجتماعية للمعطلين بفضل إلزامية انخراط كل عضو راغب في الإدماج في الوظيفة العمومية ومشاركته[41]. ومن المعلوم أن العمل بهذا المبدأ ظلّ مُجْديًا طوال الفترة التي كان فيها ولوج الوظيفة العمومية مضمونًا مباشرة. أضف إلى ذلك أن مفارقة أولسون تأكدت عندما انتفت «الحوافز الانتقائية» بسبب إلغاء الإدماج المباشر بقرار من رئيس الحكومة عام 2012؛ ما أفضى إلى تراجع زخم هذه الحركات.

يعتبر عام 2011 فرصة سانحة لحركات الأطر العليا المعطلة، من حيث الإدماج المباشر في أسلاك الوظيفة العمومية. ويرجع الفضل في ذلك إلى الدينامية الاحتجاجية التي أطلقتها حركة 20 فبراير؛ إذ عمدت السلطات إلى فك الارتباط بين هذه الحركة وحركات المعطلين، وإلى إدماج كل الأطر المعطلة المسجلة في اللوائح التي كانت تشتمل عليها الحكومة آنذاك (4304 إطارات معطلة). غير أنه مع انطلاق العملية، تبيّن أن عددًا من هذه الأطر لم تشمله الاستفادة؛ ما دفعهم إلى الانتظام في مجموعات جديدة انخرطت في احتجاجات تصعيدية، لعل أهمها احتلال المقر

---

(37) Lilian Mathieu, «L'Espace des mouvements sociaux,» *Politix*, vol. 1, no. 77 (2007), p. 133.

(38) تشمل حزب الاستقلال، والاتحاد الوطني للقوات الشعبية، والاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، وحزب التقدم والاشتراكية.

(39) يتعلق الأمر بالاتحاد المغربي للشغل، والاتحاد العام للشغالين بالمغرب، والكونفدرالية الديمقراطية للشغل.

(40) Emperador Badimone, «Les Mobilisations des diplômés chômeurs au Maroc usages et avatars d'une protestation pragmatique,» Thèse de doctorat en Science politique, à Aix–Marseille 3, École Doctorale Sciences Juridiques et Politiques (Aix–en–Provence), 2011, p. 8.

(41) كانت لجان تنظيمية تضع قوائم بأسماء الأعضاء لضبط مدى حضور كل عضو ومشاركته في مختلف الأشكال الاحتجاجية التي تؤطرها حركاتهم. لذلك لم يكن يستفيد من الإدماج في الوظيفة العمومية إلا الأعضاء الملتزمون والمواظبون. يُنظر: دفتر الميدان الخاص بالباحث، 2010–2015.

المركزي لحزب الاستقلال بالرباط الذي كان أمينه العام آنذاك وزيرًا أول في حكومة ما قبل «الربيع العربي»[42].

كان هذا إيذانًا بدخول هذه الحركات في طور من التراجع، بدءًا من عام 2012. ولتعويض ضعف قدرتها التحشيدية الناجم عن انتفاء «الحوافز الانتقائية»، اضطر مختلف تنظيمات الأطر المعطلة إلى اللجوء إلى بعض أشكال التضامن[43] أو التحالف[44] التي كانت معدومة من قبل بسبب تنافسها بشأن فرص الشغل المتاحة محليًا أو وطنيًا. وكآخر ورقة في يدها، عملت حركات الأطر العليا المعطلة على تصعيد أشكالها الاحتجاجية[45] على الرغم من تكلفتها الباهظة جدًا[46].

تتمثل الحالة الثانية التي تُبيّن نجاعة النموذج العقلاني لأولسون في حركة الأساتذة المتدربين الذين كانت مطالبهم تتمحور حول تشغيل كل أفراد الفوج، وعدم خفض قيمة المنح الدراسية. ومما يلاحظ في دراسة هذه الحالة أن ما كان يُقلّل من شأن «الراكب بالمجان» ليس هو نظام «الدكان المغلق»[47]، بل إن الأمر الذي قطع الطريق أمام سيناريو «الراكب بالمجان» هو أن الحركة كانت مكوَّنة من جماعات صغيرة (نحو 250 متدرّبًا في كل مركز جهوي)، تخضع لأنساق تفاعلية بين-شخصية Interpersonal. ومن المعلوم أن في هذا الصنف من الجماعات يكون الإحساس بالقدرة على التأثير في صنع القرار أقوى وأكثر تحشيدًا. كما تكون فيها الضغوط الاجتماعية والمعنوية أكثر حضورًا ونجاعة؛ نظرًا إلى قيام العلاقات بين أفرادها على القُرب والتبادلية والأُلفة. إن وجود «الحوافز الانتقائية» باعتبارها ضمان الشغل ورفع قيمة المنحة من جهة، وقطع الطريق على نحو يكاد يكون تامًّا أمام «الراكب بالمجان»[48] من جهة أخرى، أتاحا لحركة الأساتذة المتدربين الصمود طوال نحو ستة أشهر ومواصلة ضغطها على الحكومة حتّى تُوِّج بتوقيع محضر اتفاق معها[49].

(42) حريّ ذكره أن الاحتلال الذي دام بين 13 و20 تموز/ يوليو 2011، كاد يتحول إلى مواجهات دامية بين الأطر العليا المعطلة المعتصمة في المقر المركزي للحزب وأنصار حزب الاستقلال الذين كانوا على وشك اقتحام المقر لتحريره بالقوة من قبضة محتليه. ولولا مبادرة جهات عليا في الدولة للتفاوض، لانقلبت الأمور إلى ما لا تُحمَد عقباه، ينظر: المرجع نفسه، 2010–2015.

(43) مثل تنظيمها مسيرة وطنية موحدة في الرباط، في 6 تشرين الأول/ أكتوبر 2013، ينظر: المرجع نفسه.

(44) مثل تأسيس «الاتحاد الوطني للأطر العليا المعطلة» في 25 شباط/ فبراير 2015، ينظر: المرجع نفسه.

(45) حري ذكره على وجه الخصوص، عرقلة حركة المرور أو سير الترامواي وسط مدينة الرباط، أو سير القطارات. إضافة إلى احتلال مقرات بعض الوزارات أو بعض مرافق الإدارة العمومية أو بعض مقرات الأحزاب. ينظر: المرجع نفسه.

(46) أبرز مثال على ذلك وفاة أحد الأطر العليا المعطلة حرقًا، ينظر: المرجع نفسه؛ أضف إلى ذلك قيام محكمة الاستئناف في الرباط بمتابعة تسعة ناشطين في حالة اعتقال، في 4 نيسان/ أبريل 2014 بتهم تخريب الممتلكات العامة والاعتداء على رجال الأمن الخاص وعرقلة سير القطارات، يُنظر: «تأجيل محاكمة المعطلين التسعة إلى 15 شتنبر»، اليوم 24، 2014/9/1، شوهد في 2019/12/2، في: https://bit.ly/2r47cTm

(47) لم يكن ممكنًا تطبيق نظام «الدكان المغلق» في حالة هذه الحركة، لأن الحكومة حالما تستجيب لهذين المطلبين فلن تستثني أحدًا من الاستفادة.

(48) سُجِّلت حالات نادرة لأساتذة متدربين لا يشاركون في احتجاجات الحركة. يُنظر: صفحة الـ «فيسبوك» الخاصة بالأساتذة المتدربين في المغرب: https://bit.ly/2pyqrnb

(49) وُقِّع محضر الاتفاق، في 13 نيسان/ أبريل 2016، يقضي بتعليق تنفيذ مرسوم فصل التوظيف عن التكوين وتوظيف جميع المتدربين بعد إجراء مباراة شكلية في نهاية كانون الأول/ ديسمبر 2016.

اختصارًا، يمكن القول إن دراسة حالتَي هاتين الحركتين الاجتماعيتين بيّنت القدرة التفسيرية التي يتمتع بها نموذج أولسون العقلاني، إلا أن ذلك لا يغني عن مواصلة التساؤل. فإلى أي حدّ يمكن تعميم هذا المنظور العقلاني على حركات اجتماعية أخرى، وخصوصًا تلك التي أثرت عميقًا في الفضاء الاحتجاجي المغربي الراهن، مثل حركة 20 فبراير وحراك الريف؟

ثالثًا: محدودية نظرية الاختيار العقلاني: في سوسيولوجيا حركة 20 فبراير وحراك الريف

إذا كانت نظرية أولسون قد أفلحت إلى حدٍ بعيد في تفسير ظهور حركات اجتماعية تقوم على مصالح اقتصادية، مثل الإدماج في الوظيفة العمومية في حالة الأطر المعطَّلة، أو ضمان ربط التكوين بالشغل في حالة الأساتذة المتدربين، فإنها تفقد صلاحيتها أمام حركات اجتماعية تراهن على قيم لامادية، مثل الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية والتضامن والعيش المشترك. لهذا تبقى تصوّرات أولسون بشأن «مفارقة الفعل الجمعي» شيئًا ما تبسيطية ومادية، وذات نزعة موضوعية وأداتية، على الرغم من أنها شكّلت نقطة انطلاق لتعميم مفهوم «الحوافز الانتقائية» وجعله أكثر تركيبًا بِتَضْمينه فكرة «الحوافز الرمزية»[50]. وهي حوافز ذات طبيعة معنوية ونفسية كمُتَع النضال، والرضا الناجم عن الدفاع عن أفكار معيّنة، والإحساس بالقدرة على الفعل، وتأكيد الذات وتثمينها. ولتبيين أهمية هذا النوع اللامادي من الحوافز، ستُحلل حالتان لحركتين اجتماعيتين في المغرب، تُقدِّمان الدليل على محدودية العقلانية الأداتية في نموذجها الأولسوني، وتفتح المجال أمام تفسيرات بديلة تعتمد «حوافز رمزية» أو تنتمي إلى «عقلانية أكسيولوجية». ويتعلق الأمر بحركة 20 فبراير وحراك الريف.

مهما تكن الانتقادات الموجَّهة إلى نموذج أولسون، فإن هذا النموذج يضع تحدّيًا إيجابيًا أمام التحليل السوسيولوجي، يتمثل في أن الفعل الجمعي ليس قطعًا أمرًا بدهيًا. ويبدو أن هذه الملاحظة حملت جيلًا من الباحثين على محاولة رفع التحدي بالسعي لبيان شروط تطور الحركات الاجتماعية. غير أن هذا التنويه الواجب بعمل أولسون، لا يمنع بتاتًا من طلب مزيد من التدقيق بشأن «العقلانية» التي يضعها في قلب السلوك، وبشأن شروط وجودها؛ كما لا يمنع من التساؤل عن حدود تطبيق هذا النموذج[51]. ومن ثَمَّ، يكون الإتيان على أهم الانتقادات الموجّهة إلى نظرية الاختيار العقلاني بصفة عامة في العلوم الاجتماعية، وبصفة خاصة في سوسيولوجيا الحركات الاجتماعية.

في الإمكان صياغة أهم هذه الانتقادات في شكل استفهامات إنكارية: ألا تختلف كيفية استدماج الاستعدادات الخاصة بالحساب الاقتصادي باختلاف الأوساط الاجتماعية والأزمنة؟ ألا يختلف احتمال معالجة المشكلات وفق حساب عقلاني من فرد إلى آخر، ومن تصرف إلى آخر بحسب الفرد نفسه؟ ألا يمكن تفادي الخلط بين النماذج النظرية للتفسير التي يُعِدُّها الدارس لبيان الانتظامات

(50) Daniel Gaxie, «Rétributions du militantisme et paradoxes de l’action collective,» *Swiss Political Science Review*, vol. 11, no. 1 (2005), p. 160.

(51) Neveu, p. 48.

الموضوعية لمختلف أنماط السلوك، والدوافع المعيشة ذاتيًا من الفاعلين الاجتماعيين أثناء الفعل الجمعي؟ وأخيرًا، ألا يمكن التفكير في شخص المناضل بصفته شخصًا له محتوى اجتماعي آخر غير محتوى الآلة الحاسبة؟

بلى، إن كيفية استدماج الاستعدادات الخاصة بحساب الربح والخسارة تتباين باختلاف الأوساط الاجتماعية والأزمنة. كما أن احتمال التعامل مع المشكلات وفق حساب عقلاني لا يتشابه من فرد إلى آخر، ولا من فعل إلى آخر بحسب الفرد نفسه. لذلك يجب تفادي الخلط بين النماذج النظرية لتفسير مختلف أنماط السلوك والدوافع المعيشة ذاتيًا من الفاعلين الاجتماعيين أثناء الفعل الجمعي. وأخيرًا، يجوز التفكير في شخص المناضل بصفته شخصًا يتمتع بمؤهلات اجتماعية وثقافية تتجاوز كل ما هو أداتي نفعي.

إذا كانت نظرية الاختيار العقلاني، وخصوصًا في نموذجها العقلاني الأداتي لدى أولسون، تتيح إمكانات منهجية مهمة لفهم وتفسير جوانب كثيرة من الظواهر المرتبطة ببعض الحركات الاجتماعية، فإنها تبقى عاجزة عن تفسير قضايا أخرى في المجال نفسه. لهذا استعانت الدراسة بإطار نظري بديل يستوعب نظرية الاختيار العقلاني ويتجاوزها في الآن نفسه. وهو التنظير الذي صاغه ليليان ماتيو مستندًا في ذلك إلى مفهوم «فضاء الحركات الاجتماعية».

تُبيّن هذه الدراسة أيضًا أنه كان ينبغي انتظار الموجة الأولى من الثورات العربية لتظهر في سياقه حركة 20 فبراير باعتبارها حركة تمثل، على ما يبدو، أبرز محاولة لاستقلال الفضاء الاحتجاجي في المغرب. وخلافًا لما يذهب إليه أولسون في مقاربته الفعل الجمعي الاحتجاجي، لم تكن هذه الحركة ذات مطالب مادية خاصة بفئة اجتماعية محددة. لذلك تبقى عصيّة على الدراسة وفق نظرية الاختيار العقلاني في نسختها الأداتية. ويُظهر فحص مطالب الحركة أنها ذات طبيعة سياسية وحقوقية واجتماعية عامة لا تخص فئة دون أخرى، بل تكاد تهم غالبية شرائح المجتمع، كما هو الشأن بالنسبة إلى غالبية الحركات الاجتماعية التي تحرّكت في الموجة الأولى من الانتفاضات والثورات العربية. وعادة ما تُختصر مطالب حركة 20 فبراير في ثلاثية الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية.

إذا استحضرنا «مفارقة أولسون» التي تقول إن الجماعات الصغرى تكون قابلة للاحتشاد أكثر من الجماعات الكبرى بفضل ما تتيحه «الحوافز الانتقائية» من إمكانات للتعبئة، وبفضل الدور الفاعل الذي تقوم به تقنية «الدكان المغلق» في صد محاولات «الراكب بالمجان» – إذا استحضرنا ذلك كلّه – يمكن القول إن حركة 20 فبراير استطاعت أن تتخطى «مفارقة أولسون» وتحشد فئات اجتماعية منوّعة في نحو مئة مدينة طوال عام 2011[52].

هنا يكمن البعد الجمعي للحركة، إضافة إلى بعدها الصراعي، وبعد التوجه صوب التغيير الاجتماعي. وجدير بالتسجيل أن هذا التعريف للحركة يختلف كثيرًا عن آخر يختزلها في «التنظيم، والفاعل القائم

(52) دفتر الميدان الخاص بالباحث، 2011.

بتعبئة القوى، والمطالبات ذات الحمولة الاجتماعية»[53]. فالبعد الجمعي لحركة 20 فبراير يتجلّى في أنّ المحتجين – على الرغم من تبايناتهم السياسية والأيديولوجية – يلتقون حول مجموعة من المطالب السياسية والحقوقية. أما البعد الصراعي، فيدُلُّ على تموقع حركة 20 فبراير والدولة على طرفَي ميزانٍ متأرجح للقوة والمعنى. ويتجلّى البعد الثالث للحركة في تَوجُّهها نحو التغيير الاجتماعي بسبب عدم رضا الناشطين والمشاركين في الحركة عن أوضاع الفساد والاستبداد، وسعيهم نحو تغييرها من خلال المطالبة بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية[54].

غير أن الحراك الذي دشّنته حركة 20 فبراير بدأ سياسيًا خالصًا، وبقي كذلك، ولم ينجح في استيعاب بؤر الحراك الاجتماعي القائمة في البلاد[55]. لذلك يمكن إدراج حركة 20 فبراير إلى حدٍّ ما في صنف الحركات الاجتماعية التي وسمها آلان تورين بـ «الجديدة». هذا التصنيف تبرّره مطالبها التي ترتبط بقيم كونية لامادية، مثل الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية، والتي تستند إلى هوية ناشطيها والمشاركين فيها كمنتمين في الغالب إلى طبقة متوسطة متعلمة، ومن هيكلتها الأفقية. وهي تختلف عن الحركات العمالية، من حيث إنها تحشد أعضاءها حول قضايا لامادية، مثل الهوية والبيئة والسلام وحقوق الإنسان. كما أنها حركات تقوم على ثلاثة مبادئ. فالمبدأ الأول هو مبدأ الهوية الذي يعني أن الجماعة يجب أن تكون لها هوية قابلة للإدراك بسهولة وذات دلالة بالنسبة إلى القضية التي تدافع عنها. أما المبدأ الثاني فهو مبدأ التعارض الذي بموجبه ينبغي للحركة المدروسة أن تُحدّد مَن هم خصومها. وأما المبدأ الثالث فهو يتمثل في دفاع الحركة الاجتماعية الجديدة عن مطالبها باسم قيم كونية تعتبرها غير قابلة للمصادرة، مثل الحرية وحقوق الشخص وحماية البيئة وغيرها[56].

يبدو جليًا، إذًا، أن نظرية الاختيار العقلاني في نموذجها الأولسوني الأداتي تعاني قصورًا منهجيًا وإبستيمولوجيًا إزاء هذا النوع من الظواهر الاجتماعية التي يخضع فيها الفعل الجمعي الاحتجاجي لمنطق مغاير غير منطق العقلانية الأداتية المستندة إلى مُسلّمة «مبدأ التكلفة والربح». فكيف يمكن تحديد خصوصية هذا المنطق المغاير؟ يقول أحد ناشطي حركة 20 فبراير في مدينة الدار البيضاء: «استكملت تكويني في الصحافة ثم الفلسفة، على التوالي، قبل الربيع العربي، وأجلت الماستر واقتراحات العمل، وألغيت كل شيء، من أجل ما آمنت به. كانت الإمكانية أن أصير قبل كل هذه الجَلَبة حينها صحفيًا، إذ اقترحت علي جرائد وإذاعات أن أعمل لصالحها، وكانت معدّلاتي في إجازة الفلسفة

(53) من أجل التوسع أكثر في المقارنة، يُنظر: عبد الرحمن رشيق، «حركة 20 فبراير: تتويج للاحتجاجات في المغرب»، في: **20 فبراير ومآلات التحول الديمقراطي في المغرب**، سلسلة التحول الديمقراطي (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 145.

(54) جرى اقتباس تعريف الحركة الاجتماعية من كتاب:

Lilian Mathieu, *L'Espace des mouvements sociaux* (Paris: Éditions du Croquant, 2012), p. 12.

(55) محمد الساسي، «النظام السياسي المغربي غداة حراك 2011: الاستقرار الهش بديلًا من الديمقراطي»، في: **20 فبراير ومآلات التحول الديمقراطي**، ص 74.

(56) Alain Touraine, *La Voix et le regard* (Paris: Les Éditions du Seuil, 1978), p. 112.

تسمح بأن أصير أستاذًا في الثانوي بما يُمكّنني حينها من استكمال دراستي، وكان باب استكمال الماستر ثم الدكتوراه مفتوحًا بشكل واسع، في الداخل، أو استنادًا على أقارب في الخارج»[57].

إذا قرأنا هذا المقتطَف من الشهادة من زاوية نظرية الاختيار العقلاني في نموذجها الأداتي، فسنلاحظ أن تكلفة الفعل المختار مرتفعة جدًا، في مقابل خلوّ الفعل من أي فائدة، حيث إن الناشط ألغى كل الفرص المتاحة له في العمل أو متابعة الدراسات العليا من أجل ما يؤمن به من قيم، مثل الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية. ويضيف الناشط قائلًا: «أوقفت كل شيء، وخرجت في مظاهرات الفرح، التي عمّت 2011، انتسبتُ للجنة الإعلام ساعة أخبرني الأصدقاء أن هناك نقصًا في تلك اللجنة بأكبر مدن المغرب، ثم تركتها إلى لجنة الشعارات ساعة أخبرني الأصدقاء أن هناك نقصًا في لجنة الشعارات. لم أقتصد جهدًا، كالممسوس، وأحيانًا كنت أحضر مسيرتين في مدينتين متباعدتين، ثم اجتماع ليلي، لم أترك موقعًا أو موطئ قدم يشجع الناس ويطمئنهم إلا ورميت نفسي فيه. لم أومن أن ’المناضل آخر من يُضرَب أو يَستشهد‘»[58].

هكذا يُضحّي هذا الناشط بإمكانات الشغل أو الدراسات العليا كلها كي يشارك في ما نَعَته بـ «مظاهرات الفرح» إبّان انتفاضات عام 2011. أضف إلى ذلك انخراطه في مختلف نشاطات حركة 20 فبراير، حيث إنه لم يدّخر أي جهد في مسعاه ذلك، فضلًا عن اعتقاده أن المناضل هو الذي ينبغي له أن يكون دومًا في الطليعة وعلى استعداد للتضحية، فقد كان يتفانى في نشاطه بكل التزام.

مما يُعزّز هذا الاستنتاج شهادة أخرى يدلي بها أحد ناشطي حركة 20 فبراير في مدينة الرباط في مقابلة أجراها معه الباحث عام 2011؛ إذ يقول: «شاركت في جل الأشكال الاحتجاجية التي نظمتها تنسيقية حركة 20 فبراير بمدينة الرباط. وكم هي عديدة المرات التي تعرضت فيها للضرب والشتم من طرف قوات الأمن بالشارع. ولم يثنني ذلك أبدًا عن مواصلة النضال من أجل قيم الحرية والكرامة والعدالة الاجتماعية التي أومن بها. والأنكى من ذلك، أنه جرى تهديدي بالطرد من المؤسسة التعليمية التي كنت أتابع فيها دراستي العليا»[59].

مما لا ريب فيه أن الاستماتة في النضال بهذه الكيفية تذكرنا بمفهوم «المناضل الزاهد» لدى جون ماكارثي John McCarthy وماير زالد Mayer Zald، وهو مفهوم جديد للحوافز يتجاوز مفهوم «الحوافز الانتقائية» في نموذج أولسون الأداتي. ويتعلق الأمر بما يسميه دانيال غاكسي Daniel Gaxie «الحوافز الرمزية»، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. وهي ذات طبيعة معنوية ونفسية كمُتَع النضال، والرِّضا الناجم عن الدفاع عن أفكار معيّنة، والإحساس بالقدرة على الفعل، وتأكيد الذات وتثمينها.

إذا كان التحليل المنجَز عن حركة 20 فبراير يدحض بقوة النزعة الأداتية لنموذج أولسون، فإن دراسة حراك

(57) «حمزة محفوظ يكتب: بعد سنوات أربع من لَسعة الربيع!»، هنا صوتك، 2014/12/30، شوهد في 2017/12/17، في: https://bit.ly/2Ml1vox

(58) المرجع نفسه.

(59) الناشط م.ع. الذي فضّل عدم ذكر اسمه، مقابلة شخصية، الرباط، 10 تموز/ يوليو 2011.

الريف تُبيّن هي الأخرى أن هذه الحركة عصيّة على تطبيق العُدّة المفهومية لعقلانية أولسون الأداتية. فالأمر لا يتعلق بحركة ذات مطالب فئوية محددة، إنما بحراك مطالبُه حقوقية واجتماعية واقتصادية تهمُّ سكان منطقة الريف جميعهم. وإذا استحضرنا «مفارقة أولسون» التي مفادها أن الجماعات الصغرى تكون قابلة للتحشيد أكثر من الجماعات الكبرى بفضل ما تتيحه «الحوافز الانتقائية» من إمكانات للتعبئة، وبفضل فاعلية تقنية «الدكان المغلق» في صدِّ محاولات «الراكب بالمجان»، يجوز القول إن حراك الريف استطاع أن يتجاوز تلك المفارقة ويحشُد فئات اجتماعية منوعة في منطقة الريف، وخصوصًا في مدينة الحسيمة على امتداد عام تقريبًا[60].

على الرغم من أن منطقة الريف[61] تعاني فوارقَ مجاليةً[62] بدرجة أقل من بعض المناطق المغربية الأخرى، فإن سكانها ما فتئوا ينتفضون منذ الاستقلال إلى العصر الراهن عبر مجموعة من المحطات التاريخية، سنأتي على ذكرها. وفي الحقيقة، تُسائِل هذه المفارقة الباحثين في مجال العلوم الاجتماعية: لماذا يكاد ينفرد أهل هذه المنطقة بالتمرد؟ أو بالأحرى، لماذا لا يحتج سكان باقي المناطق المهمشة في المغرب؟ أو لماذا لا يحتجون إلا نادرًا؟

تُبيّن الدراسة أن حراك الريف اجتمع فيه بُعد جمعي وآخر صراعي، وثالث يخص التوجه صوب التغيير الاجتماعي. ويمكن القول إن هذا الحراك اجتمع فيه ما لم يجتمع في غيره من الحركات الاجتماعية الأخرى التي عرفها التاريخ الاحتجاجي في المغرب منذ الاستقلال. فبمجرد انطلاق الشرارة الأولى للحراك، انبثقت من صُلبه قيادة ميدانية[63] تتمتع باستقلالية عَزَّ نظيرها على الحقلين السياسي والنقابي[64].

(60) من نشأة الحراك في 28 تشرين الأول/ أكتوبر 2016 إلى إحياء الذكرى الأولى لوفاة محسن فكري في 28 تشرين الأول/ أكتوبر 2017.

(61) تزخر منطقة الريف بثروات طبيعية وإمكانات هائلة، لم تستفد منها لتحقيق تنمية متوازنة تستعين بها الساكنة على تحسين ظروف عيشها. وتأثرت المنطقة تأثرًا سلبيًا نتيجة عقود من التهميش والعزلة والإقصاء. يُنظر مثلًا: إحرشان عمر، «حراك الريف: السياق والتفاعل والخصائص»، **سياسات عربية**، العدد 31 (آذار/ مارس 2018)، ص 68.

(62) توجد أعلى نسبة للفقر في جهة «درعة تافيلالت»: 14.6 في المئة، متبوعة بجهة «بني ملال خنيفرة»: 9.1 في المئة. أما جهة «طنجة تطوان الحسيمة» التي تنتمي إليها منطقة الريف، فنسبة الفقر فيها لا تتجاوز 2.6 في المئة. يُنظر: المملكة المغربية، المندوبية السامية للتخطيط، «النتائج الرئيسية لخريطة الفقر متعدد الأبعاد لسنة 2014: المشهد الترابي والدينامية»، شوهد في 2019/12/2، في https://bit.ly/381uj1F

(63) يوجد على رأسها ناصر الزفزافي المولود في عام 1978 في مدينة الحسيمة شمال المغرب، الذي شارك في احتجاجات سابقة في منطقة الحسيمة، خصوصًا في إطار حركة 20 فبراير إبَّان «الربيع العربي». وقد عُرف محليًّا بكونه ناشطًا سياسيًا في منصات التواصل الاجتماعي، لكن نجمه لم يسطع إلا مع حراك الريف. يُنظر مثلًا: «حوار.. الزفزافي يقول كل شيء عن حياته وعن إلياس ولماذا يستفرد بالحراك ولماذا ظهر رفقة الحراس»، موقع الأول، 2017/5/20، شوهد في 2019/12/2، في: https://bit.ly/338gJ9B

تمكّن، وهو المحكوم ابتدائيًا بالسجن عشرين عامًا، من الوصول إلى المراحل النهائية من الجائزة الدولية «ساخاروف» لحقوق الإنسان وحرية التعبير التي ينظمها البرلمان الأوروبي، وذلك بعد حصوله على 40 توقيعًا لبرلمانيين أوروبيين، يُنظر: «الزفزافي ضمن القائمة النهائية للمرشحين لـ 'جائزة ساخاروف' لحرية الفكر»، موقع لكم، 2018/10/9، شوهد في 2018/10/10، في:
https://bit.ly/2BQUfy4

(64) تكونت لدى قياديي الحراك وناشطيه حساسية خاصة تجاه غالبية التنظيمات الحزبية والنقابية التي كانوا يعتبرونها مجرد «دكاكين سياسية»، يُنظر مثلًا: «حوار.. الزفزافي يقول كل شيء».

غنيٌّ عن البيان أن السبب المباشر لنشأة حراك الريف يكمن في الحادث المأساوي الذي اهتزّت له مدينة الحسيمة مساء يوم 28 تشرين الأول/ أكتوبر 2016، الذي ذهب ضحيته محسن فكري، بائع السمك البالغ من العمر نحو ثلاثين عامًا[65]. كانت الفاجعة بمنزلة الشرارة التي أشعلت نار الغضب لدى المواطنين، وأطلقت موجات من الاحتجاج تواصلت نحو سنة. فحالما شاع الخبر بين سكان المدينة، تداعى مواطنون، غالبيتهم من الشباب، فدخلوا في اعتصام مفتوح أمام مقر المنطقة الأمنية في مدينة الحسيمة[66]. واشترط المعتصمون، لإنهاء شكلهم الاحتجاجي، ضرورة حضور عامل إقليم الحسيمة/ المحافظ والوكيل العام للملك في المحكمة الاستئنافية إلى مكان الاعتصام. وهو الطلب الذي استجاب له المسؤولان اللذان حلَّا بالمُعْتَصَم على الساعة الثالثة صباحًا، في 29 تشرين الأول/ أكتوبر 2016[67]. وبعد نقاش مع المعتصمين، التزم المسؤولان بإجراء تحقيق نزيه في قضية مَقتل محسن فكري. واختُتِم الشكلُ الاحتجاجي بتكوين لجنة مدنية عُهِد إليها بتتبع القضية والدفع بها في اتجاه محاسبة كل المسؤولين عن الحادث المأساوي.

أما على المستوى الوطني، فكانت صدمة جُلّ المغاربة قوية جَرّاء مشاهدتهم كيفية طحن الضحية، التي صُوِّرت لقطاتُها الفظيعة بهاتف محمول ونُقِلت عبر شبكات التواصل الاجتماعي. وساد الرأي العام الوطني شعور عارم بـ «الحُكْرة»[68]، وخصوصًا بعد انتشار الفيديو الذي يُظهر جثة الهالك وهي عالقة داخل مطحنة شاحنة القمامة. لذلك سرعان ما عُمِّمت على شبكات الإنترنت عدة دعوات للتظاهر، تلتها موجات احتجاجية في مدن مغربية كثيرة.

إذ تُسجّل الدراسة الحالية، من حيث المنهج ترابط هذه الأحداث، فإنها تنأى عن الربط الميكانيكي بين حادث الطحن الفظيع واندلاع احتجاجات حراك الريف. ولا يفوتنا هنا أن نذكر أن المغرب عرف في الأعوام الأخيرة أحداثًا مشابهة، لكنها لم تُخلِّف إلا احتجاجات ضعيفة ومحدودة زمانًا ومكانًا[69]، فالواقع أشدّ تعقيدًا من أن يُختزَل في مثل هذه التفسيرات التبسيطية. لذلك يمكن اعتبار حادث الطحن المفجع بمنزلة القطرة التي أفاضت كأس الاستياء الاجتماعي المتراكم لأعوام؛ الأمر الذي يُوجِب

(65) عَلِق هذا الشاب بمطحنة شاحنة لنقل النفايات عندما كان يحاول اعتراض عناصر شرطة صادروا بضاعته المكوّنة من سمك «أبو سيف» وسعوا لإتلافها.

(66) بهذا الصدد، تحكي والدة ناصر الزفزافي: «في حوالي الساعة السابعة مساء يوم 28 تشرين الأول/ أكتوبر، كان ناصر جالسًا في البيت. سكبت له كأس الشاي، وقبل أن يبدأ في ارتشافه، قلت له: سمعت أن شخصًا ما تم طحنه في شاحنة للقمامة، هل هذا صحيح؟ فوضع كأسه وخرج ...»، يُنظر: «بالصور: ناصر الزفزافي كما لم تعرفوه من قبل!»، أصوات مغاربية، 2017/7/26، شوهد في 2018/2/20، في: http://urlz.fr/5Lam

(67) يُظهر شريط فيديو تناوُل المسؤولَين الكلمة وسعيهما لطمأنة المحتجين، بأن الواقعة سيُفتَح بشأنها تحقيق نزيه. وفي تعقيبه على المسؤولين، طالب أحد المتدخلين – الذي سيُعرَف في ما بعد أنه ناصر الزفزافي قائد الحراك – بضرورة تقديم الضمانات الكافية لإجراء تحقيق شفاف، يُنظر: «ناصر الزفزافي: لما قام بإسكات الكراكيز كلمن عامل إقليم الحسيمة ووكيل العام. هذا هو الأسد وتبا للعياشة»، يوتيوب، 2017/1/8، شوهد في 2017/11/28، في: https://bit.ly/2qVWe2m

(68) تعني كلمة «الحُكْرة» في الحقل الدلالي المغربي الاحتقار وهدر الكرامة والاستعلاء وهضم الحقوق.

(69) نذكر منها، وخصوصًا أحداث حرق الذات كتعبير احتجاجي على «الطريقة البوعزيزية»، حيث سُجلت في المغرب 29 حالة لإضرام النار في الجسد بين 2011 و2016، يُنظر:

«Les Immolations par le feu au Maroc en chiffres,» 16/5/2016, accessed on 17/12/2017, at: http://urlz.fr/5Laz

تعميق البحث في كيفية اندلاع حراك الريف في إطار التفاعل الحاصل بين الفضاء الاحتجاجي وحقل السياسة المؤسساتية.

يمكن القول إن هذا الحادث المأساوي يُجسّد على نحو مكثف مجموعة من العوامل المتداخلة التي شكّلت إلى حد بعيد أرضية تفيد في تفسير كيفية نشوء هذه الحركة الاجتماعية وتطوّرها: عوامل موضوعية ذات صلة بالبنيات الاجتماعية تتفاعل مع عوامل أخرى ذاتية مرتبطة بما يقوم به الأفراد أو الجماعات من أفعال. ولعل أبرز تلك العوامل استفحال ظاهرة بطالة الشباب وتَفشّي آفة الفساد التي تُعدّ من بين الأسباب التي تُفسّر جوانب عدة مما حدث في الريف، إضافةً إلى معاناة «الحُكْرة».

مما لا ريب فيه، أن تفاعل عوامل سوسيوثقافية[70] واقتصادية[71] وسياسية[72] أدّى إلى إيجاد أرضية خِصبة للاستياء والتذّمر. وإذا أضيف ثِقل التاريخ إلى هذه العوامل، فستتوضَّح الصورة أكثر بشأن ما تختزنه الذاكرة الجمعية لأهل الريف من ذكريات مؤلمة مرتبطة بأحداث تاريخية سادها التوتر مع السلطة المركزية. فبعد استقلال المغرب عام 1956، ثار الريفيون في الفترة 1957–1959 وتمردوا ضد سياسة التهميش والإهمال التي لحقتهم[73]. ويُلخّص عالم الأنثروبولوجيا الأميركي ديفيد مونتغمري هارت أسباب انتفاضة الريف في عدم رضا الريفيين عن فترة الاستقلال؛ إذ خاب أملهم في الأحزاب السياسية، وفي الحكومة المغربية التي لم يحصلوا فيها ولو على منصب عامل إقليم (محافظ). أضف إلى ذلك أن تخلّف منطقتهم، مقارنةً بما سواها، عمَّق إحساسهم بـ «الحكرة». لكن النظام المغربي، بدلًا من الاستجابة لتلك المطالب[74]، قمع الحركة بطريقة دموية، حيث أوفد قوات عسكرية برية وجوّية بقيادة ولي العهد آنذاك الأمير مولاي الحسن (الحسن الثاني لاحقًا) والجنرال محمد أوفقير (1920–1972).

كما عرفت منطقة الريف، إضافة إلى مناطق مغربية أخرى، انتفاضات جديدة في شكل حركات احتجاجية اندلعت في 19 كانون الثاني/ يناير 1984 في عدة مدن، وخصوصًا منها الحسيمة والناظور

(70) ما زالت اللغة الأمازيغية، باعتبارها لغة أم لدى أهل الريف، تعاني تهميشًا بيّنًا في مجالات التعليم والإدارة والإعلام، على الرغم من دسترتها في عام 2011. لهذا يشعر سكان الريف بنوع من الإقصاء على المستويين اللغوي والثقافي، يُعزِّز لديهم روح الانتماء إلى جماعة مقصية سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا. ويؤدي هذا العامل الهوياتي دورًا فاعلًا في اعتزاز الريفيين بأمجادهم التاريخية واستلهامها في مواجهة مشكلات الحاضر.

(71) لا تُوجد في الريف بنيات اقتصادية قوية، ما يجعل التهريب نشاطًا مدرًّا للدخل بالنسبة إلى الكثير من العائلات. يُضاف إلى ذلك السياحة الجبلية والبحرية وما تجلبه الجالية الريفية في أوروبا من عملة صعبة. وغير خفي، أيضًا، أن منطقة الريف، خصوصًا بلدة «كْتامة»، تُعرف بزراعة وتجارة القنّب الهندي وتهريبه إلى أوروبا.

(72) يرى جلّ المراقبين أن السلطة تتحكّم عمومًا في مُدخلات الحقل السياسي ومُخرجاته. وارتباطًا بأزمة الريف، يتجلّى هذا التحكم، بحسب حزب العدالة والتنمية، في تدخل أجهزة الدولة لفرض هيمنة حزب الأصالة والمعاصرة المقرب من جهات عليا في الدولة.

(73) Hsain Ilahiane, *Historical Dictionary of the Berbers Imazighen* (Lanham, MD: Scarecrow Press, 2006), p. 107.

(74) يذكر ديفيد هارت، في كتابه المشار إليه من قبلُ أن من أهداف برنامج الحركة إجلاء القوات الأجنبية عن المغرب، وتكوين حكومة وطنية ذات قاعدة عريضة، وإقامة نظام ديمقراطي يحقق رغبات الشعب في ميادين الاقتصاد والسياسة والتعليم.

والقصر الكبير ومراكش[75]. وبعد خمسة أعوام من تَولِّيه السلطة، سينشئ محمد السادس «هيئة الإنصاف والمصالحة» لطَيِّ صفحة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في منطقة الريف وغيرها من المناطق الأخرى[76]. لكن مع اندلاع الموجة الأولى من الثورات العربية عام 2011 سيعرف المغرب، والريف ضِمنه، موجات احتجاجية جديدة تحت يافطة حركة 20 فبراير.

لا شك في أن تفاعل تلك العوامل التاريخية والسوسيوثقافية والاقتصادية والسياسية، ساهم مساهمة كبيرة في تكوين فضاء احتجاجي حاضِن لمجموعة من الشبكات، يجري إحياؤها كلما سنحت الفرصة، كما هي الحال في مأساة طحن محسن فكري. ومن أبرز هذه الشبكات «الجمعية الوطنية لحملة الشهادات المعطلين بالمغرب»، والتنسيقيات المحلية لحركة 20 فبراير، إضافة إلى بعض التيارات اليسارية والإسلامية وغيرها من التنظيمات الحقوقية والنقابية. ومن ثمّ يُشكّل هذا الفضاء الاحتجاجي التربة الخصبة لكل حركة اجتماعية ناشئة.

من تداعيات حراك الريف إحداثه رَجّةً قويةً هزّت الفضاء الاحتجاجي والحقل السياسي، رَجّة لم يعرف المغرب نظيرًا لها منذ انتفاضات عام 2011. فعلى مستوى الفضاء الاحتجاجي، لم تُفلح الإجراءات السريعة التي اتخذها الملك، ومبادرات رئيس الحكومة، في تهدئة الأوضاع. كما لم توقف إجراءات السلطات الإقليمية الاحتجاج وانتشاره في مناطق أخرى[77].

أما على مستوى الحقل السياسي، فيمكن تصنيف ردود الدولة صنفين: صنف يتعلق بالإجراءات المستعجلة، وآخر يخص المدى المتوسط. فعلى صعيد ما هو مستعجل، لوحِظ أن كلاًّ من الملك والحكومة قام بمبادرات سريعة، الغاية منها امتصاص غضب سكان الريف والشارع المغربي[78]. وعمومًا اتَّسَم تدبير السلطة بنوع من الارتباك وعدم النجاعة؛ الأمر الذي ساهم في استمرار الحراك وانتشاره في معظم مناطق البلاد، حيث إن كل الأساليب المنتهَجة في التعامل مع الحراك لم تثمر أي حلّ. وفي إمكان المتتبّع لكرونولوجيا الحراك أن يلاحِظ سوء تدبير السلطة لهذا الصراع. فالإجراءات المتخذة تدرّجت من الوعود بالتحقيق النزيه في قضية طحن محسن فكري، إلى الاستعمال المفرِط وغير المتناسب للقوة، مرورًا باتهام قيادة الحراك بالنزعة الانفصالية وبتلقي الأموال من الخارج، فالتراجع عن هذه التُّهم، ثم إرسال بعثات وزارية إلى المنطقة للتتبع الميداني لمدى إنجاز المشروعات التنموية المبرمجة[79].

(75) انطلقت الاحتجاجات في أوساط التلاميذ، قبل أن تنخرط فيها شرائح اجتماعية أخرى. وتعرضت الانتفاضة لعنف دموي شديد واعتقالات واسعة، يُنظر في هذا السياق: شكيب الخياري، «انتفاضة يناير 1984 بالناظور ... الأسباب والنتائج»، الحوار المتمدن، العدد 1301، 2005/8/29، شوهد في 2017/12/10، في: https://bit.ly/2pk5pss

(76) هي لجنة وطنية كلّفها الملك في عام 2004 بتدبير مسار العدالة الانتقالية بالمغرب والكشف عن حقيقة الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان في الفترة 1956–1999.

(77) نُظّمت مظاهرات سلمية في نحو ثلاثين مدينة أهمها طنجة والدار البيضاء والرباط ومراكش والناظور. يُنظر: «غضب ومظاهرات بالمغرب بعد موت بائع سمك طحنا»، الجزيرة نت، 2016/10/31، شوهد في 219/12/2، في: https://bit.ly/324APjX

(78) مباشرة بعد الحادث المأساوي، سارع الملك إلى إيفاد وزير الداخلية إلى مدينة الحسيمة لتقديم التعازي لعائلة محسن فكري. كما أعطى تعليمات «لإجراء بحث دقيق ومعمق ومتابعة كل من تثبت مسؤوليته في هذا الحادث». أما رئيس الحكومة عبد الإله بنكيران فدعا أعضاء حزبه (العدالة والتنمية) إلى عدم الاستجابة لأي دعوة إلى الاحتجاج، يُنظر: المرجع نفسه.

(79) محمد نعيمي، «حراك الريف: بعد عنف السلطة المفرط، لا مخرج من الأزمة إلا بالحوار»، موقع لكم، 2017/7/2، شوهد في 2017/7/3، في: https://bit.ly/2C1b1L5

أما على المدى المتوسط، فإن وعود التحقيق النزيه في قضية مقتل محسن فكري، تمخضت عن التضحية بـ «أكباش فداء»، بحسب ناشطي الحراك، ولم تشمل المحاسبة كبار المسؤولين. وإذا كانت السلطات قد تعاملت في البداية مع الاحتجاجات بمرونة، مراهِنة في ذلك على عامل الوقت لإنهاك الحراك، فإن استمرار الاحتجاجات دفع بها إلى تغيير طريقة تعاملها مع الأزمة. فصارت تكيل لقادة الحراك وناشطيه تُهَم «الانفصال» و«تَلَقِّي الأموال من الخارج» التي سرعان ما قام قادة الحركة بحَملة على شبكات التواصل الاجتماعي لدحضها، أدت إلى تراجع المسؤولين عنها واعترافهم بمشروعية مطالب الحراك. وعلى الرغم من ذلك أَصرّ الناشطون على تنظيم مظاهرة كانت مُقرّرة من قبل[80]. وبتعليمات ملكية، سيحُلّ في مدينة الحسيمة وفد وزاري لعقد لقاءات مع المنتخبين المحليين ومع ممثلي جمعيات المجتمع المدني، لكن في غياب تام لقادة الحراك[81].

أما «القشة التي قصمت ظهر البعير» في سوء تدبير الأزمة، فتمثلت في استعمال الدولة الحقل الديني لضرب مشروعية الحراك. فخطبة الجمعة التي اتهمت ناشطي الحراك بإثارة الفتنة استفزت كثيرًا من المصلين، وفي مقدمهم قائد الحراك ناصر الزفزافي الذي قام بمقاطعة خطيب المسجد بدعوى استغلال الدين لأغراض سياسية. مع هذا الحادث سيبدأ أخطر منعطف سيعرفه الحراك، حيث قامت السلطات بحملة واسعة لمطاردة قادة وناشطي الحراك واعتقالهم ومتابعتهم بتهم ثقيلة، إضافة إلى منع أي شكل من أشكال الاحتجاج[82].

على الرغم من استمرار الاعتقالات وصدور أولى الأحكام القاسية، لم تتوقف الاحتجاجات في الريف، بل ازداد انتشارها في غالبية مناطق المغرب. وبعد فشل المراهنة على عامل الزمن لإنهاك الحراك، وبعد حملة الاعتقالات التي شملت قيادته وكثيرين من ناشطيه، ضاقت السلطات الأمنية ذَرْعًا باستمرار الاحتجاجات واتساع رقعتها، فانتقلت إلى السرعة القصوى في مقاربتها الأمنية. لذلك كانت تكلفة النضال غالية جدًا بالنسبة إلى قادة الحراك وناشطيه[83]. وفي موازاة مع ذلك، قُدّمت إجابات

(80) سُيِّرت هذه المظاهرة الأضخم بالحسيمة، في 18 أيار/ مايو 2017 للتنديد باتهامات التخوين وللتشبث بمطالب الحراك الاقتصادية والاجتماعية. يُنظر: «الحسيمة تُسيِّر مسيرة ضخمة رافضة للتخوين ومتشبثة بالمطالب» الجماعة نت، 2017/5/18، شوهد في 2019/12/2، في: https://bit.ly/2JDooFg

(81) دفتر الميدان الخاص بالباحث: كرونولوجيا حراك الريف، 2016–2017.

(82) المرجع نفسه.

(83) نحو 500 معتقل، أصغرهم لم يتجاوز بعد ربيعه الرابع عشر، بحسب هيئة دفاع ناشطي الحراك، إضافة إلى وفاة الناشط عِماد العَتابي الذي أصيب على مستوى الرأس في تدخل أمني لتفريق مسيرة الحسيمة في 20 تموز/ يوليو 2017. يُنظر: «500 معتقل في المغرب على خلفية حراك الريف في أقل من سنة»، اليوم 24، 2017/10/10، شوهد في 2019/12/2، في: https://bit.ly/2N72sob

في 26 حزيران/ يونيو 2018، قضت غرفة الجنايات الابتدائية في محكمة الاستئناف في الدار البيضاء بما مجموعه ثلاثة قرون في حق 46 من قادة وناشطي حراك الريف. وراوحت الأحكام بين عام واحد و20 عامًا. وعلى رأسهم زعيم الحراك ناصر الزفزافي وثلاثة قياديين آخرين أُدينوا بعشرين عامًا سجنًا نافذًا. يُنظر: «عاجل.. أحكام صادمة في حق قائد 'حراك الريف' ناصر الزفزافي ورفاقه»، موقع شمالي، 2018/6/26، شوهد في 2019/12/2، في: https://bit.ly/338dZt4

وفي 5 نيسان/ أبريل 2019، أيدت محكمة الاستئناف بمدينة الدار البيضاء الأحكام الابتدائية الصادرة في حق ناصر الزفزاني ورفاقه. اليوم 24، 2019/4/5، شوهد في 2019/12/2، في: https://bit.ly/2sBCwJO

سياسية، وخصوصًا من الملك بصفته رئيسًا للدولة[84]. وهذه نقطة منهجية مهمة يتبين من خلالها مدى التفاعل الجدلي الحاصل بين الفضاء الاحتجاجي وحقل السياسة المؤسساتية، خلافًا لما تذهب إليه نظرية «بنية الفرص السياسية».

مرة أخرى، يتأكد أن عقلانية أولسون الأداتية تشكو من قصور منهجي وإبستيمولوجي أمام هذا النوع من الحركات الاجتماعية التي يخضع فيها الفعل الجمعي لمنطق يختلف كلّيًا عن المنطق النفعي القائم على مسلّمة «مبدأ التكلفة والربح». وختامًا لتحليل نظرية الاختيار العقلاني في نموذجها الأولسوني ومناقشتها، يمكن القول إنه على الرغم من الانتقادات الموجّهة إليها، ما زالت تتمتع بميزة مزدوجة؛ فقد أعادت النظر في العلاقة السببية المزعومة بين الاستياء والفعل الجمعي من جهة، كما عملت من جهة أخرى على توضيح بعد مهم في سيرورات الاحتشاد، يتمثل في التكلفة والمخاطرات ذات الطبيعة المنوعة بالنسبة إلى الذين يحتجون، وهو أمر من شأنه أن يؤدي، في الغالب، إلى منع محتجين «مفترَضين» من المرور إلى الفعل[85].

رابعًا: نحو عقلانية بديلة في تفسير الحركات الاجتماعية

تأسيسًا على ما تم التوصل إليه من نتائج، ولفهم الفعل الجمعي من منظور عقلاني منفتح ومَرِن وتفسيره، ينبغي تعديل نظرية الاختيار العقلاني، لتصبح نظرية «العقلانية المحدودة» Bounded Rationality، ونظرية «الأسباب الوجيهة». ولا يتأتى ذلك إلا من خلال دعمها بتفسيرات أخرى، مثل نظريات تعبئة الموارد التي إليها يرجع الفضل في إبراز دور الروابط المجتمعية ومنظِّمي الفعل والشبكات. كما تجدر الإشارة إلى أعمال تشارلز تيلي Charles Tilly التي ساهمت في بيان دور السياقات السياسية والأنساق المؤسساتية والعروض الأيديولوجية في بلورة الفعل الجمعي. وعمومًا، أبرز علماء الاجتماع وعلماء التاريخ دور الثقافات السياسية وتصوّرات العدالة الاجتماعية في تشكّل الفعل الاحتجاجي وتطوّره، بعيدًا عن النواة الصلبة للحرمان النسبي[86].

(84) تمثَّل أول رد للملك في ترؤسه مجلس وزاري، في 25 حزيران/ يونيو 2017، خُصّص لتدارس عدة موضوعات، أبرزها احتجاجات الريف. واختُزلت الأزمة بتعقيداتها كلها في أبعاد تقنية وإدارية متعلقة بالتعثّر في إنجاز برنامج «الحسيمة، منارة المتوسط». وعبَّر الملك للحكومة عن «استيائه وانزعاجه وقلقه» بخصوص عدم تنفيذ المشروعات التي يتضمنها هذا البرنامج التنموي في الآجال المحددة لها. كما أبدى غضبه من عدد من الوزراء. يُنظر: المملكة المغربية، «جلالة الملك يترأس بالدار البيضاء مجلسا للوزراء»، البوابة الوطنية للمغرب، 2017/6/25، شوهد في 2019/12/2، في: https://bit.ly/34ol3lv؛ أما الرد الملكي الثاني، فتمثّل في خطاب العرش في 29 تموز/ يوليو 2017 الذي تميز بنقده ضعف حصيلة التنمية البشرية وسوء تدبير القطاع العام. إضافة إلى بيان مواطن الوَهن لدى معظم الأحزاب. يُنظر: المملكة المغربية، «نص الخطاب السامي الذي وجهه جلالة الملك بمناسبة حلول الذكرى 18 لتربع جلالته على عرش أسلافه المنعمين»، البوابة الوطنية للمغرب، شوهد في 2019/12/2، في:
https://bit.ly/2NvTfF0

أما ردة الفعل الثالثة للملك، فجاءت مُزلزلة، حيث جرى إعفاء أربعة وزراء في 24 تشرين الأول/ أكتوبر 2017. يُنظر: «ملك المغرب يقيل أربعة وزراء لتأخر مشاريع الحسيمة»، الجزيرة نت، 2017/10/24، شوهد في 2019/12/2، في: https://bit.ly/2PDDFtz

(85) Michel Dobry, «Les Causalités de l'Improbable et du probable: Notes à propos des manifestations de 1989 en Europe centrale et orientale,» *Cultures & Conflits*, no. 17 (1995), accessed on 13/2/2018, at: https://bit.ly/2NuneNc

(86) Dubet, p. 6.

مع ظهور نظرية تعبئة الموارد في سبعينيات القرن السابق في الولايات المتحدة الأميركية، سيتم تجديد التساؤلات والمفاهيم من خلال المساهمات المؤسِّسة لطوني أوبرشال (1973) وويليام غامسون (1975) وتشارلز تيلي (1976) وجون ماكارثي وماير زالد (1977). وهذه النظرية مثلما تقطع إبستيمولوجيًا مع منظور السلوك الجمعي المُعْجب بوضعيات الحشود والتعبئة العنيفة، تقطع أيضًا مع منظور أولسون الأداتي الذي لا يهتم إلا بالحركات الاجتماعية ذات الرهانات المادية المباشرة. لذلك، فكل أصناف الحركات تُؤخذ في الحسبان في نظرية تعبئة الموارد، بما فيها تلك التي لها أبعاد أيديولوجية وسياسية صريحة، مثل حركة 20 فبراير. ويجوز القول إن أهمية النظرية تكمن في إعادة طرح السؤال المؤسِّس لتحليل الحركات الاجتماعية؛ فلم يعُد السؤال هو «لماذا تتعبأ جماعات معيّنة كما في نموذج السلوك الجمعي؟»، بل «كيف ينطلق الاحتشاد ويتطوّر؟»، ثمّ «كيف ينجح أو يفشل؟»[87].

إضافة إلى ذلك فهي تُقدِّم، من خلال تصنيفها أنواع الدعم، جوابًا غير مسبوق لـ «مفارقة أولسون» المشار إليها أعلاه. فمفهوم «المنخرطين» يعني انخراط أشخاص ومنظمات في مطالب خاصة بقضية ما. وبذلك فهم يختلفون عن «الأعضاء الناشطين» الذين يَهَبون الحركة من وقتهم ومالِهم ومن كل أشكال الدعم الملموسة. كما يمكن التمييز ضمن «الأعضاء الناشطين» بين فئتين: فئة يُصنِّف أصحابها كـ «مستفدين محتمَلين» في إمكانهم أن يجنوا فائدة شخصية من نجاح الحركة؛ وفئة أخرى تُمثِّل «المناضلين الزُّهَّد» الذين يساندون الحركة من دون جني أي ربح مادي يذكر. إنّ ضخَّ هؤلاء «المناضلين الزُّهَّد» مواردَ نضالية أو مالية من أجل قضية ما، يُقدم حلًّا إمبيريقيًا لا نظير له لـ «مفارقة أولسون»؛ إذ إن هذه الموارد الخارجية تُخَفِّض تكلفة الفعل الجمعي بالنسبة إلى الجماعات المعنية مباشرة وتُنمّي مردودية المشاركة[88]. وهذا ما تبيّنه الدراسة الحالية في دراستها حركة 20 فبراير وحراك الريف في المغرب. ففي كلتا الحالتين، أوضحت الدراسة أننا أمام نوعية خاصة من المناضلين، هي فئة «المناضلين الزُهّد» الذين يضحُّون بالغالي والنفيس من أجل قضايا من دون استفادتهم من أي ربح.

تقود هذه الفكرة إلى الوقوف قليلًا عند العقلانية الإدراكية التي تهدف إلى شرح الأسباب التي تجعل الناس يعتنقون معتقدات أيديولوجية أو سحرية، وقيمًا أخلاقية. وترجع هذه العقلانية أساسًا إلى مدرسة علم الاجتماع الألمانية. فماكس فيبر، بتمييزه بين العقلانية الأداتية والعقلانية الأكسيولوجية، يؤكد أن العقلانية لا تختلط مع صورتها الأداتية. وقد يشوب مفهوم العقلانية الأكسيولوجية أحيانًا نوع من الغموض، وخصوصًا بالنسبة إلى من لا يتمكّن من تصوّر مفهوم عقلانية غير أداتية بسبب خلطه بين العقلانية والعقلانية الأداتية. ومن ثمة يصبح مفهوم العقلانية الأكسيولوجية واضحًا إذا نُظر إليه باعتباره تطبيقًا للعقلانية الإدراكية على المسائل المعيارية[89].

(87) Olivier Fillieule, «Requiem pour un concept: Vie et mort de la Notion destructure des opportunités politiques,» in: Gilles Dorronsoro (dir.), *La Turquie conteste: Mobilisations sociales et régime sécuritaire* (Paris: Presses du CNRS, 2005), p. 202.

(88) Neveu, p. 52.

(89) Boudon, *Raison*, p. 51.

خاتمة

يمكن الخلوص إلى أن نظرية الاختيار العقلاني في شقها الأداتي لا تشكل إطارًا عامًا ذا قدرة على تفسير غالبية الظواهر الاجتماعية. وتبيّن من خلال الدراسة الميدانية لمجموعة من الحركات الاجتماعية بالمغرب أن نموذج العقلانية الأداتية لأولسون لم يتمكن من تفسير إلا النزر القليل من الوقائع المرتبطة بالحركات الاجتماعية ذات الصلة حصريًا بالمصالح الاقتصادية الفئوية المحدودة. أما الحركات الاجتماعية ذات الرهانات السياسية أو الأيديولوجية، فتبقى عصيّة على الفهم بالنسبة إليه.

من المعلوم أن علم الاقتصاد – وفي أثره النموذج الاقتصادي – أثّر بدرجات متفاوتة في كل العلوم الاجتماعية الأخرى. فداخل هذا الحقل العلمي الذي يقدم نفسه بوصفه تخصصًا نيوكلاسيكيًا، تكون الأسس الإبستيمولوجية المشروعة ميكرو اقتصادية، أي إن كل شيء ينطلق من مسلّمة أن الفاعلين الاجتماعيين بصفتهم حاسبين عقلانيين لا يُبالون إلا بمصالحهم الخاصة. إن هذه المُسلّمة التي توجد في قلب «الفردانية المنهجية»، وفي قلب نظرية الاختيار العقلاني، تشتغل في حقول معرفية أخرى للعلوم الاجتماعية.

لتجاوز هذه النظرة الاقتصادوية الضيقة، لا محيد عن توسيع دائرة العقلانية لتشمل المجال الإدراكي. ولربما سيُمكّننا ذلك من تفادي السقوط في فخ اختيار جد مبسط بين كائن اقتصادي مفرط في العقلانية وكائن سوسيولوجي من دون عقلانية، تُقدّمه السوسيولوجيات الحتمية كألعوبة في يد قوى اجتماعية. إن غالبية الأفعال التي تهم عالم الاجتماع توجد ضمن فئة وسطية، لا هي فئة أفعال الفاعل الاقتصادي الحاسب والمُلِمّ بكل شيء، ولا هي فئة أفعال الذات السوسيولوجية التي يتم تحريكها في غفلة من نفسها من جرّاء حتميات تتجاوزها[90].

لذلك يجب الانفتاح على عقلانية أكسيولوجية تأخذ في الحسبان مجموعة من القيم، أو ما يسميه ريمون بودون عقلانية «الأسباب الوجيهة». إنَّنا لَفي أمسِّ الحاجة إلى علم اجتماع عام يقوم على أسس أخرى غير نظرية الاختيار العقلاني وغير النموذج الاقتصادي، علم اجتماعي عام غير نفعي[91]. كما يلزم العمل على تخطي خطاطة المنطق الأرسطي الثنائي القيم إلى منطق ديالكتيكي ثلاثي القيم. فلا «الفردانية المنهجية» المتبناة من نظرية الاختيار العقلاني قادرة وحدها على تفسير كل الظواهر الاجتماعية، ولا «الكليّانية المنهجية» تستطيع ذلك بمفردها. وهذا هو التوجه الذي تسير فيه، إجمالًا، العلوم الاجتماعية في الوقت الراهن، حيث إنها تسعى لتجاوز هذه الثنائية المنهجية في إطار منهج يسعى نحو التكامل.

(90) Boudon & Fillieule, p. 4.

(91) Alain Caillé & Stéphane Dufoix, «La Globalisation des sciences sociales,» *Sciences humaines*, vol. 3, no. 290 (2017), p. 14, accessed on 12/1/2020, at: https://bit.ly/2Y8X488

References المراجع

العربية

20 فبراير ومآلات التحول الديمقراطي في المغرب. سلسلة التحول الديمقراطي. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

سارانتاكوس، سوتيريوس. **البحث الاجتماعي**. ترجمة شحدة فارع. مراجعة ثائر ديب. سلسلة ترجمان. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2017.

عمر، إحرشان. «حراك الريف: السياق والتفاعل والخصائص». **سياسات عربية**. العدد 31 (آذار/ مارس 2018).

كريب، إيان. **النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس**. ترجمة محمد حسين غلوم. مراجعة محمد عصفور. سلسلة عالم المعرفة 244. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1999.

المملكة المغربية. المندوبية السامية للتخطيط. «النتائج الرئيسية لخريطة الفقر متعدد الأبعاد لسنة 2014: المشهد الترابي والدينامية». في: https://bit.ly/381uj1F

الأجنبية

Benadada, Assia & Latifa El Bouhsini (dir.). «Le Mouvement des droits humains des femmes au Maroc: Approche historique et archivistique.» Étude réalisée par Le Centre d'histoire du temps présent. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines–Rabat/ Université Mohammed V de Rabat, 2014.

Bennani–Chraïbi, Mounia & Mohamed Jeghllaly. «La Dynamique protestataire du Mouvement du 20 février à Casablanca.» *Revue française de science politique*. vol. 62, no. 5 (2012).

Bennani–Chraïbi, Mounia & Olivier Fillieule (dir.). *Résistance et protestations dans les Sociétés musulmanes.* Paris: Presses de Sciences Po, 2003.

Boudon, Raymond & Renaud Fillieule. *Les Méthodes en sociologie*. Collection Que sais–je? Paris: PUF, 1969.

_______. «Théorie du choix rationnel ou individualisme méthodologique?» *Sociologie et sociétés*. vol. 34, no. 1 (2002).

_______. *Raison, bonnes raisons*. Paris: PUF, 2003.

Bourdieu, Pierre. *Esquisse d'une théorie de la Pratique. Précédé de «Trois études d'ethnologie kabyle»*. Paris: Librairie Droz, 1972.

Caillé, Alain & Stéphane Dufoix. «La Globalisation des sciences sociales.» *Sciences humaines.* vol. 3, no. 290 (2017).

Coleman, James. *Foundations of Social Theory*. Cambridge/ London/ Massachusetts: Harvard University Press, 1990.

Davies, James C. «Toward A Theory of Revolution.» *American Sociological Review*. vol. 27, no. 1 (1962).

Dobry, Michel. «Les Causalités de l'Improbable et du probable: Notes à propos des manifestations de 1989 en Europe centrale et orientale.» *Cultures & Conflits*. no. 17 (1995). at: https://bit.ly/2NuneNc

Dorronsoro, Gilles (dir.). *La Turquie conteste: Mobilisations sociales et régime sécuritaire*. Paris: Presses du CNRS, 2005.

Dubet, François. «Frustration relative et individualisation des inégalités.» *Revue de l'OFCE.* no. 150 (Février 2017).

Emperador, Badimon Montserrat. «Les Mobilisations des diplômés chômeurs au Maroc: Usages et avatars d'une protestation pragmatique.» PhD. Dissertation. Ecole doctorale sciences juridiques politiques. Université paul cèzanne. marseille. 2011.

Fillieule, Olivier. «Propositions pour une analyse processuelle de l'engagement individuel. Post scriptum.» *Revue française de science politique.* vol. 51, no.1 (2001).

Gaxie, Daniel. «Rétributions du militantisme et paradoxes de l'Action collective.» *Swiss Political Science Review*. vol. 11, no. 1 (2005).

Granci, Jacopo. «Le Mouvement amazigh au Maroc: De la revendication culturelle et linguistique à la revendication sociale et politique.» Thèse en science politique. Montpellier 1, 2012.

Hardin, Russel. *One for All: The Logic of Group Conflict*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

Haut–Commisariat au Plan. *Enquête Nationale sur les Jeunes*. Royaume du Maroc, 2012.

Ilahiane, Hsain. *Historical Dictionary of the Berbers Imazighen.* Lanham, MD: Scarecrow Press, 2006.

Kuran, Timur, *Private Truths, Public Lies: The Social Consequences of Preference Falsification*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.

Le Bon, Gustave. *Psychologie des foules*, 9th éd. Paris: Édition Félix Alcan, 1905 [1895].

Le Saout, Didier. «Les Théories des mouvements sociaux. Structures, actions et organisations: Les Analyses de la Protestation en perspective.» *Insaniyat*, vol. 8 (1999).

Lehtinen, Tehri. «Nation à la Marge de l'État, la Construction identitaire du Mouvement Culturel Amazigh dans l'Espace national marocain et au–delà des frontières étatiques.» Thèse de doctorat d'État en anthropologie sociale et ethnologie. École des Hautes Études en Sciences Sociales. Paris, 2003.

McCarthy, John D. & Mayer Zald. *The trend of Social Movement in America: Professionalization and Resource Mobilization*. Morristown NJ: General Learning Corporation, 1973.

Mathieu, Lilian. *Comment Lutter? Sociologie et mouvements sociaux*. Paris: Textuel, 2004.

_______. «L'Espace des mouvements sociaux.» *Politix*. vol. I, no. 77 (2007).

_______. *L'Espace des mouvements sociaux*. Paris: Edition du Croquant, 2012.

Montgomery Hart, David. *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif*. Tucson: Arizona, 1976.

Neveu, Erik. *Sociologie des mouvements sociaux*. 5th. ed. Paris: La Découverte, 2011.

Oberschall, Anthony. *Social conflict and Social Movements*. Englewood Cliffs NJ: Prentice–Hall, 1973.

Olson, Mancur. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge MA.: Harvard University Press, 1965.

Rollinde, Margueritte. *Le Mouvement marocain des droits de l'homme*. Paris: Karthala, 2002.

Ted Gurr, Robert. *Why Men Rebel*. Princeton: Princeton University Press, 1970.

Tilly, Charles & Sidney Tarrow. *Politique(s) du conflit*. Rachel Bouyssou (trad.). Paris: Presses de Sciences Po, 2008.

Touraine, Alain. *La Voix et le Regard*. Paris: Les Éditions du Seuil, 1978.

مراجع إضافية

Ben Néfissa, Sara & Blandine Destremau «Protestations sociales, révolutions civiles: Transformations du politique dans la Méditerranée arabe.» *Revue Tiers Monde*, numéro Hors série (2011).

Le Bon, Gustave. Psychologie des foules. 4th éd. Paris: PUF, 1991.

Le Saout, Didier & Marguerite Rollinde. *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb: Perspective comparée*. Paris: Karthala, 1999.

عبد الحميد العبيدي | Abdelhamid Abidi*

محاولة في فهم تقاطعات الخطاب البيئي مع مسار نقد الحداثة

An Attempt to Understand Intersections of Environmental Discourse with the History of Critique of Modernity

ملخص: تتناول هذه الدراسة العلاقة بين الخطاب البيئي ونقد الحداثة، وتبيّن، أولًا، كيف أصبح براديغم البيئة مهيكلًا للحقل العلمي، ومؤثرًا في الحقل الاجتماعي والسياسي، ومنتجًا الحركات الاجتماعية. كما تكشف، ثانيًا، كيف يتقاطع ذلك مع أهم مدارس نقد الحداثة في أوروبا منذ بداية القرن العشرين في نقدها العقل العلمي. تخلص الدراسة إلى أن الخطاب البيئي ما هو إلا أحد تجليات الأزمة الأخلاقية للحداثة، وهو يتقاطع مع مسار نقدها الحضارة التكنولوجية القائمة على عقلانية الفعل، ومنطق الربح في نظام إنتاج رأسمالي دمّر الطبيعة والمجتمع؛ لذلك فإن الأزمات البيئية تصاحبها دومًا أزمات اجتماعية.

كلمات مفتاحية: الخطاب البيئي، نقد الحداثة، البراديغم، المفاهيم، المقولات.

Abstract: This study deals with the relationship and interconnections between environmental discourse and the critique of modernity. Firstly, it demonstrates how the environmental paradigm has become a structure for scientific research, influencing political and social fields and producing social movements. It also shows how that overlaps with the main schools of the critique of modernity in Europe since the beginning of the 20th century in terms of their critique of reason. The study concludes that environmental thought is just one aspect of the ethical crisis of modernity, intersecting with the principal critics of technological civilization based on rational action and that the drive for profit within capitalist modes of production has destroyed nature and society. Notably, environmental crises are inevitably accompanied by social crises.

Keywords: Environmental Discourse, Critique, Modernity, Paradigm, Concepts.

* أستاذ مساعد في علم الاجتماع بجامعة قرطاج بتونس.

Assistant professor of sociology at the University of Carthage in Tunisia.

مقدمة

تحاول هذه الدراسة تبيان أنّ الخطاب البيئي[1] لم ينشأ في خضمّ الأزمات البيئية المتعاقبة منذ بداية النصف الثاني من القرن العشرين، وبداية تشكّل الوعي بالمسألة البيئية في الحقول الأكاديمية والسياسية والاجتماعية[2] فحسب، بل كانت له تقاطعات مهمة مع مسار فكري وفلسفي أعمق وأوسع بدأ منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يسمّى مسار نقد الحداثة.

وإذا ذهب العديد من المهتمين بفهم هذا الخطاب إلى ربطه بالتقارير الأممية والدّراسات العلمية[3] التي دقت ناقوس الخطر منذ بداية ستينيات القرن العشرين حول مسار النّمو القائم على استغلال الإنسان للطبيعة ومواردها من دون وعي بالمخاطر العديدة المحدقة بالبشرية من جراء ذلك، فإن هذه الدراسة تسعى إلى عرض وفهم تقاطعات هذا التّيار مع مسار فكري أطول، وهو مسار نقد الحداثة.

نرى أن نقد العقل الحداثي بدأ مع ماكس فيبر Max Weber وتواصل حتى اليوم بحسب منطق تراكم المعرفة، حيث يتقاطع فيه الفلسفي مع العلمي. يدعو هذا التّيار إلى نقد ومراجعة تأسّس العقل الحداثي الذي أعْلَى من شأن التّقنية ومنطق الرّقم[4] على حساب قيمة الإنسان والطبيعة؛ فغالبية التيارات النقدية

---

(1) نعني هنا بالخطاب البيئي ذلك المسار الطويل الذي بدأ منذ القرن التاسع عشر مع نشأة العلوم الطبيعية المختصة مثل البيولوجيا والتعدين والمورفولوجيا، وأخرى تهتم بالنبات والحيوان. يشمل المسار أيضًا التيار المنادي بحماية البيئة من الاستغلال غير المحدود لمواردها من دون اعتبار النتائج المباشرة وغير المباشرة لذلك على المجتمع الإنساني في حاضره ومستقبله. إذًا، الخطاب البيئي لا يشمل الفكر العلمي فقط وما أتى به من معارف علمية حول الطبيعة، كما لا يقتصر على التيار المدافع عنها، بل هو مسار يمزج بين العلوم الطبيعية من جهة والوعي بأهمية البيئة والدفاع عنها أمام تزايد الكوارث من جهة أخرى. أدّى هذا التمازج إلى تشكل فكر قائم بذاته، محوره الطبيعة من حيث هي بيئة حيوية ضرورية لاستمرار الحياة على الأرض. فأصبح هذا الخطاب البيئي اليوم محرّكًا وقاسمًا مشتركًا لحقول عديدة. وفي النّهاية، هو ذلك الأثر الرّجعي الذي أحدثه هذا المسار الزخم بالمعارف والحركات الاجتماعية في الثقافة والمجتمع. نلاحظ هذا الأثر بجلاء أكثر في المجتمعات الأوروبية والأميركية منه في المجتمعات العربية والأفريقية. حيث نجد اليوم في أغلب المجتمعات الأوروبية، خاصة، أحزابًا تدافع عن البيئة وكذلك كليات ومراكز بحث مختصّة في قضايا بيئية، وأيضًا شوارع تحمل اسم البيئة، إضافة إلى جمعيات ومنظمات مدنية بيئية. بذلك ازدادت درجة وعي الأفراد وأصبحوا يولون آثار سلوكهم الاستهلاكي في بيئتهم الطبيعية وصحتهم الجسدية أهمية متزايدة. تمثل بحسب اعتقادنا جملة هذه المظاهر تجليات لفكر بيئي تشكّل تدريجيًا عبر مسار تداخل فيه العلمي والسياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي.

(2) Ariane Debourdeau, «Aux origines de la pensée écologique: Ernst Haeckel, du naturalisme à la philosophie de l'oikos,» *Revue française d'histoire des idées politiques*, no. 44 (2016), pp. 33–62.

(3) يذهب بعض الدارسين للفكر البيئي إلى أنّه أصبح موضوعًا علميًا بفضل الفيلسوف وعالم البيولوجيا الألماني إرنست هاكل Ernst Haeckel (1834–1919). يُعتبر هاكل تطوريًا، ولذلك فقد نشر نظرية شارل داروين Charles Darwin في ألمانيا، وبحث كثيرًا في أصل الإنسان، ولذلك فهو الذي استعمل كلمة إيكولوجيا Ecology كموضوع علم جديد يبحث في علاقة الإنسان بمحيطه. ولكن إضافة إلى ذلك، نذكر علماء كثرًا قد كانوا سباقين في إنشاء علوم حول العناصر البيئية، وهذا منذ نهاية القرن التاسع عشر مثل:
Gauze Georgij Francevič, *Zur Klassifizierung der Actinomyceten* (Jena: VEB G. Fischer, 1958); Vladimir Ivanovitch Vernadski, *Problems of Biogeochemistry, II: The Fundamental Matter–Energy Difference Between the Living and the Inert Natural Bodies of the Biosphere* (New Haven, CT: Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1944); Frederic Edward Clements, *Research Methods in Ecology* (Lincoln, NE: The University Publishing Company,1905); Aldo Leopold, *Almanach d'un comté des sables: Suivi de quelques croquis* (London: Oxford University Press, 1949); Charles Sutherland Elton, *The Ecology of Animals* (London: Methuen, 1933).

(4) Alain Supiot, *La Gouvernance par les nombres: Cours au collège de France (2012–2014)* (Paris: Editions Fayard, 2015).

للحداثة أعلت من شأن العقل وثمّنت العلم على حساب الفكر الأسطوري والديني، إلا أنها حذرت من «أسْطرة» العقل الحداثي وهيمنته على جميع نظريات المعرفة السابقة.

لقد أنتج هذا العقل التنويري أزمة معنى في الحضارة الإنسانية الحديثة، إذ أقامها على استغلال الطبيعة والإنسان من أجل السيطرة فحسب. كما تمكّنت البشرية، بفضل العلم والتكنولوجيا، من تحقيق مكتسبات كبيرة، ولكن عرفت، في المقابل، حروبًا ودمارًا وكوارث وأزمات مسّت البيئة والمجتمع. فما أوجه التقاطع بين الخطاب البيئي ونقد الحداثة؟ وإلى أي حد يمكن اعتبار الخطاب البيئي إحدى الإجابات عن أزمة الحداثة في مستوى علاقة الإنسان بالطبيعة؟

أولًا: ثنائية البيئة والتنمية

علينا أن نفرق منذ البداية بين علوم البيئة أو علوم الطبيعة، وبين التيار المدافع عن حماية الطبيعة من المخاطر المتعددة. فعلوم الطبيعة قديمة تعود إلى قرون خلت، وقد اعتبرنا علوم اليونان والرومان والعرب ضمن هذا المجال، لكن القرن التاسع عشر في أوروبا عرف ظهور دراسات مهمة حول مواضيع شتّى، مثل البيئة البحرية أو الطبقات المورفولوجية للأرض وكذلك المعادن والنباتات. أمّا في بداية النصف الثاني من القرن العشرين، فبرز تيار متعدّد المشارب والاتجاهات يدافع عن البيئة الطبيعية أمام مخاطر استغلالها من دون قيد أو شرط.

ودرءًا لأي غموض، دمجنا المرحلتين في مسار واحد، هو مسار تشكّل الخطاب البيئي، ولكننا نركز اهتمامنا أكثر على المرحلة الثانية التي أصبحت فيها البيئة قضية سياسية واجتماعية، ما دفع الحكومات والمنظمات الدولية والجهات المختصة إلى إعادة النظر في مفاهيم أساسية، مثل التنمية والحقوق البشرية والتقدم والدخل القومي، وذلك بإدماج عنصر البيئة ضمن المقاييس الجديدة في التقييم وحساب معدّلات النمو والتنمية وغيرها.

إذًا، تجاوزت البيئة صفتها موضوعًا للعلم، وهذا في مرحلة بروز العلوم الطبيعية، إلى صفة الضحية لمنظومة صناعية وتكنولوجية تجب حمايتها، وهي سمة المرحلة الثانية. حدث هذا الانتقال في سياق الحداثة بصفتها رؤية جديدة للإنسان، جعلت منه مركزًا للعالم ومصدرًا للمعرفة والسلطة؛ فانتقلت بذلك البيئة أو الطبيعة من موضوع الفعل البشري إلى فاعل يجب احترامه في ذاته، وهكذا تأسّس الخطاب البيئي عمومًا على إعادة الاعتبار للطبيعة عبر احترام توازناتها الخاصّة ودورها في تواصل الوجود البشري، فإذا اختل التوازن بين الفيزيائي والكيميائي والبيولوجي والبشري[5] تختل معه حياة الإنسان، بل قد تنتفي أصلًا.

مع تجديد المقاربات وتقاطع الاختصاصات، أصبحت البيئة تعني المحيط الإيكولوجي لحياة الإنسان بما يشمل النبات والحيوان والماء والهواء والتربة. وضمنيًا، ترتبط الكلمة بتدهور عام للمحيط الحيوي بفعل الحضارة التكنولوجية وآثارها في المحيط الطبيعي وموارده الإيكولوجية.

(5) François Ramade, *Dictionnaire encyclopédique de l'écologie et des sciences de l'environnement* (Paris: Ediscience International, 1993), p. 882.

يرتبط بروز الاهتمام الفكري السياسي بضرورة المحافظة على المحيط الطبيعي للإنسان في الولايات المتحدة الأميركية قبل أوروبا الغربية بعقدين من الزمن، إذ بدأ يتشكل في بداية الستينيات من القرن العشرين في سياقٍ ما عُرف آنذاك في أميركا الشمالية بالتاريخ الجديد لليسار New Left History المُرتبط أساسًا بالحركات السياسية الماركسية الرّاديكالية في الأوساط الطلابية، مثل «حركة الطلبة من أجل مجتمع ديمقراطي» Students for Democratic Society, SDS. ومن أوائل الذين كتبوا في هذا الموضوع الجديد (البيئة أو المحيط الطبيعي للإنسان) كانوا من المُؤرّخين الشُّبّان الذين أرادوا بكتاباتهم آنذاك إعطاء الكلمة «للمظلومين والمنسيين نسقيًّا»، ويقصدون بذلك الأرض والمحيط البيولوجي[6]، وكانوا يقولون بضرورة كتابة التاريخ انطلاقًا من الأسفل، أي من المَنسي والمجهول الذي لا يتكلّم[7]؛ أي إعطاء دورٍ محوريٍّ للطبيعة وإدماجها في كل كتب التاريخ عوضًا عن الاهتمام فقط بالتاريخ الفكري والسياسي[8].

لا شك في أن تلك الحركات اليسارية كانت متأثرة بالمناخ السياسي والفكري والاجتماعي السائد آنذاك في أوروبا الغربية، وخاصة فرنسا بعد ثورة أيار/ مايو 1968 التي أشعل فتيلها طلاب العلوم الاجتماعية قبل أن تمتد إلى مختلف الشرائح الاجتماعية. وإذا اختلفت السياقات والظروف لتلك الحركات الاحتجاجية الثورية، فإنها قد توحّدت على قاعدة المد الثوري المستند إلى المرجعية الماركسية[9].

من هذا المنطلق، يعتبر الخطاب البيئي حاملًا لبعد أخلاقي في مواجهة أزمة أخلاقية كونية شاملة، وهي أزمة علاقة الإنسان بالطبيعة التي وصلت منذ عقود إلى حدّ انغلاق الأفق منذ أصبح مسار النمو والتنمية غير مستدام Unsustainable. وتتجلّى أهم مظاهر هذه الأزمة في مدى الظلم الذي سيلحق بالأجيال القادمة من البشرية، وفي إمكانية ضياع حقها من الموارد الطبيعية والبيئية، وهي موارد محدودة أساسًا في الزمان والمكان. وانطلاقًا من هذا المنظور الكلّي والتضامني، ينبني الخطاب البيئي على نقد فلسفة الفعل الفردي الليبرالية والطاغية في العقلانية الرّبحية، ويؤسّس لواجب الفعل كمسؤولية مشتركة للأفراد والجماعات.

وهكذا، يصبح حريًّا بالمجتمع البشري أن يكون مسؤولًا عن مستقبل أجياله وحقها في تنمية عادلة حيال الإنسان والطبيعة. ومن هنا تغير مفهوم التنمية من المعنى الاقتصادوي الصّرف إلى معنى الاستدامة المؤسّس على ترابط وثيق بين عناصر ثلاثة، هي: المجتمع والاقتصاد والبيئة، وهذا جوهر مفهوم التنمية المستدامة Sustainable Development الذي جاء في تقرير **مستقبلنا المشترك** لرئيسة

(6) Mark Cioc & Char Miller, «Interview with Roderick Nash,» *Environmental History*, vol. 12, no. 2 (April 2007), pp. 399–407.

(7) Roderick Nash, «American Environmental History: A New Teaching Frontier,» *Pacific Historical Review*, vol. 41, no. 3 (August 1972), pp. 362–372.

(8) Donald Worster, «History as Natural History: An Essay on Theory and Method,» *Pacific Historical Review*, vol. 53, no. 1 (February 1984), p. 1.

(9) Antoine Artous, Jean Ducange & Lilian Mathieu (Con. & coor.), «1968: Un monde en révoltes,» *Contretemps–Revue de critique communiste*, no. 22 (Mai 2008).

الوزراء النرويجية الذي قدّمته أمام هيئة الأمم المتحدة سنة 1987: «تنمية تستجيب لاحتياجات الحاضر من دون الإضرار بقدرة الأجيال القادمة على الاستجابة لاحتياجاتها»[10].

نعتقد أنه في إطار مسار تشكّل الوعي البيئي العالمي تبلور مفهوم «التنمية المستدامة»، وتبنّاه المجتمع السياسي والمجتمع المدني على جميع المستويات المحلّية والجهوية والعالمية في أواخر القرن العشرين. وقد أصبح هذا المفهوم رمزًا من رموز الثقافة البيئية التي اتخذت اليوم بعدًا كونيًا بانتشارها بين مختلف أطياف المجتمع الإنساني، وأصبحت توجّه السياسات العامة للحكومات المركزية والمحلية.

يجوز، إذًا، القول إن التنمية المستدامة أصبحت براديغمًا Paradigm بالمعنى الكُوني للكلمة[11] (نسبة إلى توماس كون) تفاعلت فيه أبعاد أربعة: العلمي والأخلاقي والأيديولوجي والسياسي. وبالفعل، براديغم هيكل حقل البحث العلمي بانبعاث مراكز بحث ومخابر متعددة الاختصاصات تشتغل أساسًا حول المسألة البيئية في علاقة بقطاعات النقل والفلاحة والصناعات الغذائية والموارد الطبيعية. كما حدّد مفهومُ التنمية المستدامة السياسات العامّة، حيث برزت أحزاب وتيارات سياسية متبنية القضية البيئية داخل برامج كبرى تأخذ في الاعتبار التبعات البيئية للنشاطات الاقتصادية والتنموية عمومًا.

كما شرّع السياق نفسه ظهور آلاف التنظيمات المجتمعية ذات الامتداد العالمي الناشطة في حقل البيئة والمدافعة عن التنوع البيولوجي، والحفاظ على الموارد الطبيعية كالماء والأراضي الفلاحية والغابات. وهكذا، نشأت حركات اجتماعية حاملة لواء الدفاع عن قضايا البيئة بمختلف تفرّعاتها، وتبنّت أشكالًا نضالية قد تصل إلى حد العنف تجاه الفاعلين الاقتصاديين أو السياسيين، وأثّرت حتى في المطالب النقابية لبعض القطاعات.

وظهرت أيضًا حركات سياسية واجتماعية اتّخذت من البيئة قضيّة مجتمعية، منتقدة فلسفة اللاقيد على الفعل الاقتصادي ومحمّلة الحكومات مسؤولية كل ذلك. وأُلقيت المسؤولية نفسها على هيمنة منطق رأس المال على الدولة والسياسة العامة. أما على المستوى الاجتماعي للأفراد والجماعات الصغيرة، فقد برزت تدريجيًا أنماط عيش وتفكير واستهلاك جديدة اتّسمت بالتخلي عن رفاهية الحداثة، حيث يتجنب الأفراد قدر المستطاع المنتوجات الغذائية المصنّعة، ويفضلون المنتوجات الفلاحية والحيوانية العضوية والمحلية حفاظًا على الصحة، ثم مساهمة في تقليل انبعاثات الغازات الدفيئة المؤثّرة في المناخ.

(10) United Nations, *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future* (Oxford: Oxford University Press, 1987).

(11) Thomas Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Laure Meyer (trad.) (Paris: Flammarion, 1983).

يُعرّف توماس كون البراديغم بأنه النظرة الجديدة أو التّصور والمنهج الجديد الذي تتبناه الدوائر العلمية، بحيث يصبح هذا التصور محدّدًا لأسئلة البحث العلمي وموحدًا لنظرياته في فترة ما من تاريخ العلوم. لكل عصر براديغماته التي تندثر باكتشافات علمية جديدة مفرزة براديغمات أخرى جديدة تحلّ محلّ القديمة.

وبناءً على المعطيات الميدانية، ظهرت وانتشرت هذه الثقافة أكثر في مجتمعات أوروبا الغربية منها والشمالية وكذلك أميركا الشمالية، لكن تأثيراتها اتسعت بسرعة تدريجية لتشمل مناطق عديدة في العالم مثل أفريقيا والوطن العربي، لكنها تبقى في حدود المبادرات المحلية والنخبوية المحتشمة. ومن اللافت للانتباه أن الثورة الاتّصالية في سياق العولمة سهّلت انتشار الوعي البيئي وتغلغله في الثقافات المحلية وفي نسيج المجتمع المدني. إضافة إلى ذلك، فإنّ الأزمات المالية والاقتصادية وتناقص كمّية الموارد الطبيعية واتّساع الفوارق الاجتماعية من منظور اقتصادي وبيئي غذّى جميعها انتشار تلك الثقافة وتجذيرها في المجتمع.

1. من الاقتصاد الصناعي إلى الاقتصاد البيئي

برز في منتصف القرن العشرين أول الانتقادات للاقتصاد الصناعي القائم على مبدأ النموّ من دون تحقيق تنمية حقيقية تستجيب لحاجات الشعوب التائقة إلى الحرية والعدالة الاجتماعية ومتطلبات الكرامة الإنسانية. وفي الفترة اللاحقة للحرب العالمية الثانية تسارع نسق الإنتاج الصناعي بوتيرة لم تعهدها المجتمعات الرأسمالية من قبل، ما رسّخ الاعتقاد بنموذج النموّ اللامحدود للاستجابة لحاجات مجتمع الاستهلاك من دون وعي مسبق بمحدودية الموارد الطبيعية في العالم.

وفي هذا السياق، لخّص هنري فارفيلد أوزبورن (1857–1935) في كتابه الشهير **كوكبنا في نهب**[12]، الأزمة بالخطر من أن تلتهم البشرية الموارد الطبيعية وتخرّبها أكثر من تخريب أيّ حرب كانت. وقد تجلّى ذلك في توازي مسارين متصاعدين يتلخّصان في النموّ الاقتصادي اللّامتناهي من جهة، ثم النموّ الديموغرافي المتزايد من جهة أخرى، ما أنتج استغلالًا فاحشًا للثروات الطبيعية.

دفع هذا الوضع بعض الدول الصناعية الغربية إلى تكوين ما يُعرف بنادي روما Club de Rome في نهاية ستينيات القرن الماضي، الذي يُعتبر اللّبنة الأولى لتشكل الوعي السياسي بالمسألة البيئية على الصعيد الدولي. طلب هذا النادي من معهد التكنولوجيا بماساتشوستس MIT القيام بدراسة حول الموضوع أفرزت سنة 1970 تقريرًا مفزعًا يحمل عنوان **حدود النموّ**[13].

عقدت الأمم المتحدة سنة 1972 وأول مرّة مؤتمرًا عالميًا حول البيئة في مدينة ستوكهولم بالسّويد، حصل في إثره إجماع على مفهوم مركزي جديد وهو مفهوم «التنمية البيئية» Eco-Development، وبذلك أُحدِث صندوق الأمم المتحدة للبيئة[14]. وتجدر الإشارة إلى أن هذا التوجه الجديد مزج بين مجالين كانا حتى تلك الفترة متعارضين ومتباعدين في المنظومة السياسية والاقتصادية السابقة، هما التنمية والبيئة.

(12) Fairfield Osborne, *La Planète au pillage*, Maurice Planiol (trad.) (Paris: Actes Sud, 2008 [1948]).

(13) Donella H. Meadows et al., *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind* (New York: Universe Books, 1972).

(14) United Nations, *Our Common Future*.

كانت التنمية الحقيقية هي تلك التي تقوم على استغلال الطبيعة ومواردها في إطار تنافس عنيف للاقتصادات الصناعية استنادًا إلى فكرة الطبيعة في خدمة الإنسان، من دون وضع أي شروط لذلك الاستغلال. سادت هذه الفكرة عقودًا بل قرونًا، وأسّست نمطَ حياةٍ خاصًا في الدول الصناعية الكبرى قائمًا على الرّفاه الاجتماعي وعلى منتجات التكنولوجيا وعلى الثقافة الاستهلاكية. وتزامن ذلك مع هيمنة منطق اللاقيد على المنظومات الاقتصادية والتكنولوجية والعلمية المعولمة، لكن المنوال الجديد للتنمية ينبني على دمج البعد البيئي عبر مبدأ المسؤولية الشاملة Global Responsability الذي ركز عليه تقرير **مستقبلنا المشترك**. وتعبّر هذه الرّؤية الجديدة للتّنمية بوضوح عن فكر بيئي قوّض فلسفة سيادة الإنسان على الطبيعة باسم عقلانيته العلمية والتكنولوجية، وهي رؤية لها جذور نظرية وفلسفية نقدّر أنها تعود إلى بداية القرن الماضي في علاقة بتيارات نقد الحداثة المنبثقة من مسار الفكر الغربي في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

2. نقد عقلانية العقل العلمي والتكنولوجي

من المفارقات الكبرى المتعلّقة بالحداثة أنها في الوقت الذي أصبحت فيه بسرعة نموذجًا يُحتذى به لدى عديد الشعوب والثقافات غير الأوروبية[15]، واجهت منذ بداية القرن العشرين نقد مدارس فلسفية وتيارات فكرية كبرى شكلت مسارًا تراكميًا لم يفتأ يتأكد بفعل الأسئلة المطروحة حول مدى كونيتها. تركزت أطروحات نقد الحداثة على قاعدة الاعتقاد بشمولية سلطة العقل والعلم، وقدرتهما على تخليص البشرية من وهم الإيمان بالقوى الخارقة للعادة مثل الدين والسحر. وعلى الرّغم من بداهة هذه الفكرة المركزية حتى اليوم ومدى رسوخ الاعتقاد بنجاعتها لدى شرائح واسعة من المجتمعات البشرية، فإنها لم تكن بتلك البداهة بالنسبة إلى العديد من المفكّرين الأوروبيين.

يبدو، كما سنبين ذلك لاحقًا، أن النقد الأساسي الموجه إلى الحداثة هو أن العقل العلمي الوضعي لم يكن في مستوى الآمال الكبيرة للبشرية والوعود التي قدّمها، وهو النقد السائد ذاته اليوم بأن المنظومة العلمية والتكنولوجية في جوانب من استعمالاتها دمّرت المجتمع والبيئة الطبيعية إلى درجة بروز وتزايد تصاعدي لمخاطر عديدة تهدّد حياة البشر على الأرض. هنا يكمن موطن التقاطع بين نقد الحداثة والخطاب البيئي من حيث اشتراكهما في فكرة قصور العقل العلمي والعقلانية الحسابية عن تحقيق تطوّر في الظروف المادية من دون اتّقاء الكوارث والأزمات الناجمة عن هيمنته.

وعلى هذا الأساس نرى أن الخطاب البيئي ما هو إلا مظهر من مظاهر مسار نقد الحداثة يأخذ في الاعتبار التقاطعات الكائنة بينهما، إذ يندرج هذا الخطاب البيئي بحسب اعتقادنا في مسار نقدي للحداثة الغربية في مستوى مظاهرها العلمية والتكنولوجية التي تعتبر عمادًا رئيسًا لنمط الإنتاج الرأسمالي المهيمن تدريجيًا على مختلف مفاصل المجتمع ومستغلًا جميع موارد الطبيعة.

ونعرض فيما يلي أهم أعلام مسار نقد الحداثة برصد القاسم المشترك بين أطروحاتهم، والمتمثّل في

(15) نذكر على سبيل المثال لا الحصر كتاب أحد أكبر رواد النهضة العربية رفاعة الطهطاوي، **تخليص الإبريز في تلخيص باريس**، بعد رحلته العلمية والثقافية إلى باريس في منتصف العشرينيات من القرن التاسع عشر.

نقد العقل العلمي والتكنولوجي، وهو أهم مكتسبات الحداثة. وقد بدأ هذا المسار مبكّرًا جدًّا منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مع عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر.

ثانيًا: فيبر بين العقلانية والمعنى

يمكن اعتبار ماكس فيبر أوّل من وضع موضع تساؤل المسلّمات التي تأسّست عليها الحداثة، وأهمّها الفكرة القائلة إن التّاريخ حركة تطوّرية تسير بالإنسانية من الظّلمات إلى النّور. وانطلاقًا من علم اجتماع الأديان[16] الذي أسّسه، يؤكد فيبر أنه لا توجد البتّة هرمية فكرية أو اجتماعية في تصنيف المجتمعات والثقافات على قاعدة المسافة التي تأخذها من الدين والسحر، كما لا توجد تراتبية للظّواهر الإنسانية على قاعدة أولوية بعضها على بعض في الظهور زمنيًا وتصنيفها بحسب ثنائية العقلاني واللاعقلاني.

على العكس من ذلك تمامًا، يرى فيبر أن الأزمة الحقيقية تكمن في إزاحة الدين في سياق ما يسميه «مسار العقلنة»[17]. وإذا رأى معظم العلماء في هذا المسار خلاصًا للبشر، رأى فيه فيبر، بخلافهم، مسارًا سلبيًا وسالبًا للمعاني الغائية للأفعال والأحداث[18]؛ ففكرة «البدائي» Primitif مثلًا قد خرجت من رحم «الفكر العلمي»، وعلى أساسها يرى بعض العلماء والمفكرين[19] المعاصرين له أن هناك مجتمعات متحضرة ومجتمعات بدائية[20]. ويرى فيبر أيضًا أن عقلانية العلم والتّقنية ليست في حقيقة الأمر سوى إخضاع الطبيعة والمجتمع لمنطق الحساب وتقنيات التكميم Quantification من دون القدرة على فهم جوهر العالم ومعنى الأفعال البشرية في علاقة بغاياتها الكبرى، الأمر الذي توليه الأنساق الثقافية التقليدية أهمية قصوى.

إن اعتبار الدين منظومة غير عقلانية مقابل فرض عقلانية العلم والتكنولوجيا لم يُفقد العالم والأشياء زخم المعنى فقط، بل هو غير قادر البتّة على الإجابة عن الأسئلة الحقيقية التي تتجاوز الجوانب السطحية والبراغماتية التي يعالجها العلم والتكنولوجيا، فيتساءل فيبر مثلًا عن ماهية الرسالة الحقيقية Vocation Beruf للعلم وقيمته في الحياة، حتى يصبح للفعل العلمي غايات أسمى من المنفعة المادية

(16) Max Weber, *Sociologie de la religion*, Isabelle Kalinowski (trad. & pres.) (Paris: Flammarion, 2006).

(17) Max Weber, *Le Savant et le politique: Une Nouvelle traduction: La Profession et la vocation de savant, La Profession et la vocation de politique*, Catherine Colliot–Thélène (pre., trad. & not.) (Paris: La Découverte, 2003), p. 83.

(18) إذا كانت الخطوة الأولى في ممارسة علم الاجتماع لدى إميل دوركايم Durkheim هي التخلص من الأفكار المسبقة، تتمثل تلك المرحلة لدى فيبر في القطع مع الحس المشترك للعلماء، أي عدم التسليم بما اتفقوا عليه من بدهيات والحال أنها رؤى أيديولوجية.

(19) نذكر مثلًا أحد أعلام هذه المدرسة وأهم مؤسسي الأنثروبولوجيا في فرنسا، وهو لوسيان ليفي بريل (1857–1939) الذي كتب كتابًا عنوانه العقلية البدائية:

Lucien Lévy–Bruhl, *La Mentalité primitive* (Paris: Félix Alcan, 1922).

(20) يماهي فيبر هنا بين السحر والعلم، ويدحض كليًا الفكرة بأن عالم السحر غير عقلاني وعالم العلم عقلاني، وبذلك لا توجد البتة أفضلية للعلم على السحر والدين انطلاقًا من منطق البرهنة على الإجابات التي يقدمها العلم، وهي فكرة عالجها لاحقًا عالم الأنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس الذي بين استنادًا إلى بحوثه الميدانية أن العلم والسحر متساويان في العقلانية.

Claude Lévi–Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962), p. 23.

الآنية والمباشرة؟ إذًا، ما يسمّيه فيبر «نزع السحر عن العالم» Désenchantement du monde[21] هو ذلك المسار الطويل الذي برز داخل أوروبا المسيحية، والمتمثل في عقلنة الفكر والعلم تدريجيًا، والذي أفضى إلى إزاحة المنظومات الثقافية التقليدية. ورأى أيضًا أنّ العقلنة قاصرة على تقديم معرفة عامّة ومتطورة حول الظروف التي نعيشها.

لقد مكّنتنا عقلانية العلم والتكنولوجيا من التّحكم في الإنسان والطبيعة عبر مبدأَي التوقع والتنبؤ، ما غيّر علاقتنا بالبيئة، فلم نعد نرى الأمور المادية والروحية بالطريقة نفسها، وهكذا ساهم اللجوء المتسارع إلى العلم والتقنية من أجل التحكم في الطبيعة في بروز بداية خيبة أمل عامة ما فتئت تتأكد حتى اليوم حول مصير الإنسان.

يعتبر فيبر أنّ العلوم الحديثة، من بيولوجيا وفيزياء وكيمياء وعلوم الفلك، لا يمكنها أن تعلّمنا شيئًا في سبر أغوار معنى العالم وكُنهه؛ «إذا كان هناك شيء يمكن أن يقتل الاعتقاد جذريًا بوجود معنى للعالم فهو هذه المعارف»[22]. علينا أن ندقق النظر في معنى العقلانية كما يراها فيبر، فهي ليست العقلانية الحسابية ومكننة العالم كما يتصور عموم الناس اليوم بمختلف شرائحهم، بل هي اللحظة التي توقف فيها معنى العالم عن الوجود.

إنّ الحداثة القائمة على إقصاء معنى الأشياء تبقى حداثة القشور وتبقى سجينة البحث في الآني والعابر وإغفال الغايات الكبرى، فإعادة الاعتبار إلى الدين لدى فيبر عبر مشروعه علم اجتماع الأديان المقارن يمثل في حقيقة الأمر جوهر نقده للحداثة العلمية المؤسسة على مبدأ عقلنة العالم بمكوناته الاجتماعية والطبيعية، في إشارة إلى أزمة الحضارة الأوروبية بعد تحولاتها الحداثية؛ فالدين أو الأسطورة عمومًا، كما يقول كلود ليفي ستروس (1908–2009)، هو احتجاج عظيم على اللامعنى[23]. الفكرة نفسها نجدها لدى فلاسفة معاصرين لماكس فيبر أمثال زيغموند بومان (1925–2017) الذي يرى أن نقد الحداثة بيّن جيّدًا حدود اكتفاء الإنسان بذاته[24]، مشيرًا إلى الثّقة اللامتناهية التي وضعها الإنسان الحداثي في قدراته العلمية والتكنولوجية، أي في عقلانيته.

وحتى على مستوى المنهج، فإن المقاربة الفيبرية قائمة على مبدأ تقصّي المعنى الكامن في الأفعال البشرية، أي المعنى الذي يعطيه الأفراد لسلوكاتهم في سياق العلاقات التي تربطهم ببعض، إذ يعتبر فيبر أن الفعل الاجتماعي الجدير بأن يكون موضوعًا لعلم الاجتماع هو ذلك الفعل الحامل لمعنى في إطار التفاعل بين الذوات البشرية، أي الدافع الحقيقي لدى الفرد وراء إتيانه ذلك الفعل.

---

(21) Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Plon, 1985), p. 117.

(22) Weber, *Le Savant et le politique*, p. 89.

(23) «الفكر الأسطوري أيضًا محرّر عبر الاحتجاج الذي يثيره ضدّ اللامعنى (الهُراء) الذي كان العلم في البداية قد استقال من التوصّل إلى حل وسط». يُنظر:

Lévi–Strauss, p. 33.

(24) Zygmunt Bauman, *Postmodernity and its Discontents* (New York: New York University Press, 1997).

المقاربة الفيبرية تبحث في فهم ذلك المعنى الكامن في الفعل البشري بما هو فعل واعٍ بالتّبعات التي تنجرّ عنه. هنا نرى بوضوح إحدى نقاط الالتقاء الأخرى مع أحد أسس الخطاب البيئيّ، وهو ضرورة التفكير الواعي بآثار أعمالنا في المجتمع والطبيعة[25]. ولا يقتصر التفكير إذًا على المنافع المادية المباشرة للفعل كما تدعو إليه العقلانية النّفعية، بل أيضًا على إدماجه الآثار الممكنة لذلك الفعل. والحداثة بالنسبة إليه ما هي إلا استقطاب للعقل العلمي على حساب أشكال الثقافة التقليدية الضامنة لنوع من التوازن في الفعل الإنساني، ليس باعتبار غاياته «العقلانية» فحسب، بل باعتبار الغايات الأخرى ذات الطبيعة المغايرة للعقلانية الحسابية مثل الغايات الثقافية والاجتماعية والدينية.

وبناءً على ذلك، يعتبر فيبر أن هناك تناقضًا أساسيًا في الفعل البشري بين «أخلاق المسؤولية» و«أخلاق الاعتقاد»، ويقصد بأخلاق المسؤولية تلك التي يجب أن يتمتع بها رجل السياسة حين يفكّر في نتائج فعله السياسي، إذ عليه أن يضع في حسبانه التبعات الممكنة لقراراته السياسية. أما أخلاق الاعتقاد فيقصد بها فيبر تلك التي يتمتّع بها رجل الدين الذي يؤسّس فعله على القيم الكونية الكبرى[26].

التعارض بين النوعين من الأخلاق يعود إلى التعارض بين مجالين مختلفين، وهما مجال الفعل السياسي ومجال الفعل الديني، فأخلاق المسؤولية التي يتحدّث عنها فيبر هي تلك المتعلقة بالنتائج المادية للفعل البشري في إطار المنظومة العلمية والتقنية الضامنة للقوة في المجتمعات الحديثة. الاعتبار الأخلاقي في السياق الفيبري يحيلنا إلى العقلانية الغائية المتعلقة بالنتائج المترتبة على الفعل، وهو إعارة الاهتمام بالوسائل المستعملة لتحقيق غاية معينة من قبل القوى الاجتماعية السائدة في المجتمع في فترة معينة من التاريخ.

لا يفوتنا أن نذكّر هنا بأن المقاربة الفيبرية قد اعتبرت البنى الثقافية محدِّدة للبنى الاقتصادية، على عكس ما ذهب إليه كارل ماركس من أن التّعبيرات الثقافية تتحدّد بطبيعة البنى التحتية، أي علاقات ونمط الإنتاج الاقتصادي. بمعرفته الواسعة بالأنساق الثقافية والأديان، برهن فيبر على نجاعة مقاربته من خلال دراسته جذور روح الرأسمالية التي يرى أنها تتقاطع كثيرًا مع قيم دينية وثقافية تشكلت زمنيًا مع بروز البروتستانتية[27].

في فترة ما بين الحربين العالميتين المشحونة بتوتّر العلاقات بين القوى الأوروبية المتناحرة، وفي إثر الثورة البلشفية من ناحية، ونشوء الحزب النازي ووصوله إلى السلطة من ناحية أخرى، تعزّز التيار النقدي للحداثة ببروز مدرسة فرانكفورت التي انطلقت من تأسيس معهد العلوم الاجتماعية سنة 1923. فما هي أطروحات هذه المدرسة؟ ومن هم أهم روادها؟ وما علاقتها بالخطاب البيئي؟

(25) لا نفصل هنا بين البيئي والمجتمعي للارتباط الوثيق بينهما، حيث تذهب غالبية التقارير والدراسات الأخيرة إلى تلازم الأزمات البيئية والأزمات الاجتماعية؛ فحيثما توجد مشاكل بيئية مثل التلوث بأنواعه والفوضى الحضرية وانعدام الماء الصالح للشراب أو شبكات الصرف الصحي نجد أنها تمس بصفة خاصة الطبقات الاجتماعية الفقيرة أكثر مما تمس الشرائح الميسورة، لذلك دعا بعض المهتمين بهذه القضايا إلى العدالة البيئية Environmental Equity or Justice باعتبارها وجهًا من أوجه العدالة الاجتماعية.

(26) Max Weber, *Économie et société*, vol. I (Paris: Plon, 1971), p. 41.

(27) Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Jean–Pierre Grossein (trad.) (Paris: Gallimard, 2003).

ثالثًا: مدرسة فرانكفورت ونقد العقل الأداتي

في فترة ما بين الحربين العالميتين أصبح فكر التنوير[28] محطّ نقد جذري، وخاصّة تلك المفاهيم العقلانية الحديثة المرتبطة بالعلم والمعرفة. وإذا كانت العقلانية العلمية الغربية تأسّست، ادّعاء، على دحض الأساطير وهمجية الحضارات السابقة، فإنها أنتجت تلك الهمجية نفسها في الحربين العالميتين. ومن ثمّ اتُّهم الفكر العلمي التنويري بالسلطوية والطغيان على الإنسان أوّلًا، ثم على الطبيعة ثانيًا.

في تلك الفترة المهمّة من مسار نقد الحداثة، نشأت مدرسة فرانكفورت التي كانت، رغم تنوع مشاربها وتعدد المنتسبين إليها، فضاءً متميزًا لبناء نظرية نقدية حاولت مقارعة التفكير الفلسفي والتاريخي والسوسيولوجي الكلاسيكي بأطروحات المدرسة الماركسية ومدرسة التحليل النفسي. انطلقت المدرسة من نقد الفلسفة الوضعية، وكذلك نقد الماركسية الدوغمائية التي طُبقت في بعض بلدان أوروبا الشرقية، وكوّنت بذلك تصورًا ثوريًا على المنظومة الفكرية السائدة آنذاك[29].

كان من أهم رواد هذه المدرسة الفلسفية والسوسيولوجية ماكس هوركهايمر (1895–1973) وهربرت ماركوز اللّذان تركا كتابات ناقدة لجوهر الحداثة الغربية، خاصّة العقل الأداتي التخطيطي الذي لا يسائل نفسه عن تبعات أعماله.

نستعرِضُ الآن أهمّ الخطوط الكبرى للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت حول العقل العلمي والتكنولوجي الذي على نقده يتأسّس أيضًا الخطاب البيئي، ولن نعدّد مساهمات كل أعضاء هذا التيار على أهميتها، بل سنقتصر على اثنين فقط من هؤلاء، وهما هوركهايمر وماركوز، لما لمسناه من تقاطع بين فكريهما من جهة وأهم عناصر الخطاب البيئي من جهة أخرى.

يُعتبر هوركهايمر من مؤسّسي معهد البحث الاجتماعي بألمانيا، وأول المنظرين للمقاربة النقدية الموجهة إلى المجتمع الرّأسمالي القائم على مبدأَي الحرية والعقل. ويتلخص مشروع هوركهايمر في تقييم نقدي للمجتمع البرجوازي بمقارعته مع مُثل العقل الكوني الموضوعي؛ فقد ظهرت في تلك الفترة الحروب وحلّ الدمار، ومُورست الإبادة الجماعية بوسائل وإنتاجات العقل العلمي المبشّر بمستقبل واعد للإنسانية. أمام وهم التحرّر من الأسطورة، أصبح «التنوير يتصرّف إزاء الأشياء تصرّف الديكتاتور إزاء الناس»[30]. هذا هو جوهر التناقض بحسب هوركهايمر بين المشروع العقلاني التنويري

(28) «يُعتبر التّنوير، وعلى مرّ الزمن وبالمعنى العريض، تعبيرًا عن فكرة التقدّم، وهدفه تحرير الإنسان من الخوف وجعله سيّدًا. أما الأرض التي تنوّرت كليًا، فهي أرض تشعّ بشكل يوحي بالانتصار. كان برنامج التنوير برنامجًا يهدف لفك السحر عن العالم. لقد أراد التحرّر من الأساطير، وأن يحمل للمخيلة سند العلم»، يُنظر: ماكس هوركهايمر وثيودور ف. أدورنو، **جدل التنوير: شذرات فلسفية**، ترجمة جورج كتورة (بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006)، ص 23؛

Max Horkheimer & Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente* (Frankfurt: S. Fischer Verlag GmbH, 1944).

(29) Rolf Wiggershaus, *L'École de Francfort: Histoire, développement, signification*, Lilyane Deroche–Gurcel (trad.) (Paris: PUF, 1993).

(30) هوركهايمر وأدورنو، ص 30.

الواعد بمجتمع متقدّم ومتحرّر من الخوف من المجهول، من الطبيعة، من كل ما هو ليس تحت سيطرة العقل، وبين الممارسة العملية للعقل الأداتي المهيمن بالعلم والتكنولوجيا في إطار نمط إنتاج رأسمالي.

إذا كان هوركهايمر من المدافعين الشرسين عن العقل بما هو ذكاء خلاق، فهو يهاجم الاستعمال اللاعقلاني للعقل الذي يضحّي بالفرد من أجل مشروع تحريره كما تبلور ذلك في التجربة النازية. لقد خرجت البشرية من سيطرة الأسطورة إلى أسطورة العقل التنويري[31]. هي عقلانية مشوّهة لأنّها طُوّعت في خدمة المصلحة اللاعقلانية للمهيمن في استعمال سيّئ لقوّته المادية في إطار المنظومة العلمية والتكنولوجية. يعتبر هوركهايمر هذه المنظومة هشة جدًا لأنها قائمة على عقلانية زائفة ما دامت في خدمة لاعقلانية الربح والعدد. «لقد صار العدد قانون التنوير، والمعادلات عينها سيطرت على العدالة البرجوازية وعلى تبادل السلع»[32].

ومن ثمّ، فإنّ مشروعه النظري يكمن في الإجابة عن السؤال المركزي التالي: كيف أصبح العقل فاسدًا ولاعقلانيًا؟ لقد تحوّل العقل العقلاني إلى عقل مجنون، وأصبح أداة اضطهاد في خدمة الأقوى والأمكر. كانت المهمة صعبة ومعقدة لأنها تتطلّب ضرورة التفرقة بين مختلف أوجه العقل داخل هذا المسار التاريخي: فهناك العقل الأداتي الذي تنقده وتندّد به مدرسة فرانكفورت، وهناك العقل الموضوعي الذي تتبناه وتدافع عنه كعقل أصيل وفعال. في هذا الصدد يدعو هوركهايمر إلى إعادة بناء هذا العقل الأداتي حتى لا يتراجع إشعاع الحداثة.

تجدر الإشارة إلى أن العقل التنويري الذي تنقده مدرسة فرانكفورت هو ذاته الذي نقده من قبل ماكس فيبر، أي ذلك العقل الأداة من أجل السيطرة على الإنسان ذاته من دون اعتبار للغايات الكبرى المرتبطة بالقيم الإنسانية عمومًا، إذ أصبح العلم التنويري خاليًا من القيم التي من شأنها أن توجّه نشاطه نحو غايات أسمى من المنفعة المادية المباشرة. أدّى هذا المسار إلى جعل الطبيعة شيئًا قابلًا للتبادل في السوق مثل أي سلعة. تم ذلك بتطويع العلم واختصاصاته الدقيقة.

وفي هذا المجال يقول هوركهايمر «إن الدّقة بهذه الطريقة هي الغرض من العلم. ومع ذلك، وهنا يظهر الموضوع الأوّل للنظرية النقدية، العلم نفسه لا يعرف لماذا يقوم بتنظيم الظواهر في هذا الاتجاه؟ ولماذا يركز على مواضيع معيّنة دون غيرها؟ ما ينقص العلم هو التفكير حول ذاته، على سبيل المثال، معرفة الدوافع الاجتماعية التي تدفعه في اتجاه معين، كالاهتمام بالقمر وليس برفاه الناس. ولكي يكون العلم حقيقيًا يجب أن يتصرّف بطريقة ناقدة تجاه نفسه كما تجاه المجتمع الذي أنتجه [...] عندما ظهرت النظرية النقدية في العشرينيات من القرن الماضي انطلقت من التفكير في مجتمع أفضل. كانت تتصرف بصفة نقدية حيال المجتمع كما حيال العلم»[33].

(31) المرجع نفسه، ص 65.

(32) المرجع نفسه، ص 28.

(33) Max Horkheimer, *Théorie critique* (Paris: Payot, 2009), pp. 328–329.

أمّا ماركوز فقد كان إسهامه النقدي متميزًا إلى درجة أنه أصبح مرجعًا أيديولوجيًا للحركات اليسارية الجديدة في الخمسينيات والستينيات في مناخ عالمي متوتّر بسبب الحرب الباردة من جهة، وبسبب حركات التحرّر من الاستعمار من جهة أخرى، وقد اشتهر بعد صدور كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد**[34] سنة 1964. تجلّت مساهمة ماركوز في النظرية النقدية في دحض الأطروحة الوجودية السارترية القائلة بالحرية المطلقة للفرد التي تجاهلت، بحسب رأيه، التحديدية الاجتماعية للفعل الاجتماعي، وهي فكرة مركزية في الفكر الليبرالي قد كان من أهمّ نتائجها تسخير الطبيعة لخدمة الإنسان. وفي مستوى آخر، يعتبر ماركوز أن التقنية la technique ما هي إلا أداة هيمنة في يد الطبقات المسيطرة في المنظومة الرأسمالية، ولا يمكن التخلّص من تلك الهيمنة إلا بإعادة النظر جذريًا في ماهية التكنولوجيا الصناعية ودورها.

في هذا الكتاب يبدو ماركوز على معرفة جيدة بكتابات عدد من كبار الفلاسفة والمفكرين المعاصرين له، سواء كانوا من ألمانيا أو من الولايات المتحدة الأميركية، باعتباره قد هاجر إليها مبكرًا واستقر فيها حتى آخر حياته[35]. وبحسب اعتقادنا، تبدو تقاطعات الخطاب البيئي مع النقد الذي صاغه ماركوز في مقاربته لأسس النظام الاجتماعي الرأسمالي، وفي تفسيره العلاقة القائمة بين أسباب الخطر البيئي والتكنولوجي (النووي مثلًا) بحفاظ هذا النظام على شروط الخطر، إذ على الرغم من تطوّر وسائل إشباع الحاجات الفردية والجماعية بسبب تراكم إنتاج المنظومة الصناعية، قد بقي المجتمع لاعقلانيًا، لأن أمنه مهدّد دائمًا بالحرب.

إنّ أحادية البعد التي رصدها وانتقدها ماركوز في المجتمع الرأسمالي تكمن في تراجع مستوى الحريات الأساسية لحساب هيمنة نمط استهلاكي قادر على إنتاج كمّي ونوعي يُغرق المجتمع في رفاه متسارع الوتيرة، ما يُنمِّط التفكير ويُقصي النزعة النقدية، وهذا من شأنه أن يُحوِّل البشر إلى نُسخ متطابقة في السلوك والخيال بفعل ثقافة الاستهلاك واللذة. تُغذّي هذه الهيمنة، بحسب ماركوز، دور التكنولوجيا المتضخّم، وتصبح بذلك أداة تطويع ثقافي وفكري وحضاري شمولي. قدّم ماركوز في كتابه **الإنسان ذو البعد الواحد** نظرة استباقية في ما يتعلق بالآثار الوخيمة للمجتمعات الصناعية في البيئة ومواردها الحيوية، ما جعل بعض الباحثين لاحقًا يعتبرون هذا الكتاب بمنزلة «البيان البيئي»[36].

تجدر الإشارة إلى أنّ آثار النظرية النقديّة لروّاد مدرسة فرانكفورت قد تجاوزت بكثير حدود ألمانيا،

(34) Herbert Marcuse, *L'Homme unidimensionnel: Essai sur L'idéologie de la société industrielle avancée,* Monique Wittig & l'auteur (trad.), Collection Arguments (Paris: Editions de Minuit, 1968).

(35) منذ أيام الدراسة تعرّف ماركوز إلى عديد الوجوه التي سيصبح لها صيت في الفضاء الأكاديمي والفلسفي مثل فالتير بنيامين Walter Benjamin وجورج لوكاتش Georg Lukacs ورفيقي دربه في مدرسة فرانكفورت لاحقًا ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو Theodor Adorno، كما تتلمذ على يد إيدموند هوسرل Edmund Husserl مؤسس الفينومينولوجيا. سنة 1929 كان قد بدأ ينجز دكتوراه التأهيل تحت إشراف مارتن هايدغر، لكن توترت علاقتهما بسبب انخراط هذا الأخير في الحزب النازي. اطلع ماركوز وتشبع بأفكار فريديريك هيغل G. W. Friedrich Hegel وكارل ماركس وسيغموند فرويد Sigmund Freud وجون بول سارتر Jean–Paul Sartre وشارل رايت ميلز C. Wright Mills وآخرين كثر من علماء اقتصاد واجتماع أميركيين من دون شك في أنهم أثّروا فيه، وفي فكره النقدي للمنظومة الرأسمالية التي رأى فيها سلبًا للحرية الفردية وتدجينًا للمجتمع علاوة على تخريب الطبيعة.

(36) Robyn Eckersley, *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2004).

إذ كانت مرجِعيّة لحركات احتجاجية في العديد من أنحاء العالم الشرقي والغربي، وحتى في الوطن العربي مثل التيارات اليسارية والشيوعية. تشترك هذه الحركات، كلّ بحسب سياقاتها، في مناهضة السلطة عمومًا مهما كان مأتاها، سواء كانت في العائلة أو في الدولة أو المؤسسة، وفي مناهضة جميع أشكال الهيمنة في المجتمع الرأسمالي. نذكر على سبيل المثال حركة أيار/ مايو 1968 في فرنسا، ومثلها كلّ الحركات الطلابية في أوروبا التي كانت تستند إلى أدبيّات مدرسة فرانكفورت، باعتبارها قد جعلت من المجتمع الرأسمالي الطبقي موضوع نظريتها النقدية من دون السقوط في البعد العملي الثوري. ولا نُغفل أيضًا بعض حركات التحرّر في أفريقيا والوطن العربي وآسيا وأميركا الجنوبية التي قاومت الاستعمار والهيمنة الإمبريالية.

ولكن مقابل هذا النّقد الشديد للعقل التنويري/ الأداتي، يعتبر يورغن هابرماس (1929–)، أنّه رغم أخطاء العقل الحداثي الكبيرة وأزماته المتتالية، مكّنتنا المكتسبات الكبيرة التي أتت بها الحداثة من صناعة حضارة قوية. يتّفق هابرماس مع فيبر وهوركهايمر وأدورنو وماركوز في أنّ العقل التنويري الحداثي قد جعل الذّات الغربية تتمركز حول ذاتها وتلغي الآخر، وشيّأت الإنسان بجعله جزءًا من الطبيعة لا روح له، وألغت كل أنماط المعرفة غير العلمية. لكنّه على خلاف تشاؤم فيبر، وعلى عكس عدمية زملائه من مدرسة فرانكفورت، يرى هابرماس أنّ «الحداثة مشروع لم ينجز بعد»، وأنّ على الإنسان أن يتفاعل إيجابيًّا مع الآخر، وأن يقيم فعلًا تواصليًّا يهدف إلى الحوار والتفاهم؛ «أعتقد أنّه بدلًا من الإقلاع عن الحداثة ومشروعيتها كقضية خاسرة يجب علينا أن نتعلّم من أخطاء تلك البرامج التي حاولت نفي الحداثة»[37]، فالعقل بالنسبة إليه ليس فقط عقلًا أداتيًّا باحثًا عن السيطرة والهيمنة من أجل المصلحة والمنفعة في الفكر الليبرالي، إنّه أيضًا عقل ذو بعد موضوعي وإنساني غير متقوقع حول ذاته الفردية، بل يسعى إلى اعتبار مصلحة الذوات الأخرى. فحتّى إن اندثرت أخلاق الدّين، فأخلاقيات النقاش والحوار من أجل تحقيق إجماع هي البديل[38].

تندرج هذه المقاربات النقدية للعقل الحداثي في حلقة أوسع وهي المسار الفكري والفلسفي لنقد الحداثة التي نستطيع الجزم بأنها وليدة الفكر الألماني بامتياز، قبل أن تصبح الحداثة عمومًا موضوع نقد هيكلي قصد تجاوز نقاط ضعفها بصياغة مقولات جديدة مثل «ما بعد الحداثة» أو «الحداثة العليا» المتّسمة بالتشاؤم والخيبة والشك القطعي في مكتسبات الحداثة كالعقل والعلم والتكنولوجيا.

رابعًا: أطروحة الفكر الانعكاسي

عُرِّفت الحداثة تعريفات عديدة من عدد من الفلاسفة والمفكرين، وبخاصّة علماء الاجتماع، لكنّنا نقتصر على القول إنّها «انتصار العقل» بحسب عالم الاجتماع الفرنسي آلان توران (1925–)[39]. العقل هو أساس

(37) Jürgen Habermas, *Théorie de L'agir communicationnel*, vol. 2, Jean–Louis Schegel (trad.) (Paris: Fayard, 1987 [1981]).

(38) Jürgen Habermas, *Modern and Postmodern,* Thomas McCarthy (trans.), vol. 2 (Boston: Beacon Press, 1984), p. 14.

(39) Alain Touraine, *Critique de la modernité* (Paris: Fayard, 1992), p. 11.

العلم والتكنولوجيا، وهو الذي ربط بين الفعل البشري ونظام العالم وكيّف الحياة الاجتماعية مع حاجات الأفراد والجماعات، وفي النهاية هو الذي أصبح بديلًا ومُنقذًا من تعسُّف الدولة والقانون والسوق.

يُعتبر العقل أساس التطوّر في أنماط الحياة وتلبية الحاجات بما يضمن الرفاهية، وهو أيضًا العقل العقلاني جوهر الحداثة الغربية الذي باسمه أخذت طابع الشمولية، وباسمه صُنِّف البشر فئات متراتبة بحسب بُعدها أو قُربها من هذا النموذج الذي ساد في أوروبا الغربية. وهو النموذج القائم على امتلاك وسائل القوة من العلوم ومن تطبيقاتها التكنولوجية والصناعية، بما في ذلك الأسلحة الأكثر تدميرًا. وباسم امتلاك مقومات الحداثة صُنّفت شعوب وثقافات بأنها بدائية ومتخلفة مقارنة بأخرى حداثية ومتقدمة، فشُرّع الاستعمار الاستيطاني، وباسم هذا العقل الحداثي أيضًا شُرِّعت الهيمنة بأشكالها المختلفة، فَأُفقرت شعوب واستُغلّت ثرواتها وتكدّست بين أيدي فئات قليلة تنفرد بسلطان الحكم وتتحكم في حركة رأس المال.

كما اندلعت الحروب وزُرعت النعرات وأُبيد الملايين من البشر باسم أحقية عرقية أو ثقافية أو باسم امتلاك وسائل القوة وأسباب الثروة. هذا هو جوهر موضوع نقد الحداثة لأنّها المسوّغ الأساسي الذي اتّخذ بُعد الشمولية وشرّع لكل تلك المظالم التي ذكرناها. فأصبحت، إذًا، موضوع نقد جذري في إطار ما يُعرف بتيار نقد الحداثة الذي سنعرض له تباعًا عبر أمثلة من روّاده في مواصلة للمسار الفكري النّقدي نفسه الذي بدأ مع فيبر.

انطلق هذا التّيار مع الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر (1889–1976) الذي لا يزال مؤثّرًا في الساحة الفكرية عالميًا منذ صدور كتابه **الكينونة والزمان** سنة 1927 حتّى اليوم، وخاصة في الساحة الفلسفية الفرنسية بعد الحرب العالمية الثانية. ورغم شهرته تلك، فإنّه فيلسوف مثير للجدل لانخراطه في الحزب النازي وتولّيه رئاسة جامعة فرايبورغ بعد صعود هتلر إلى سدّة الحكم سنة 1933. اتّسمت فلسفته بالنّزعة الظاهراتية والوجودية. سلّط هايدغر نقده أساسًا على المنظومة التّقنية التي اعتبرها ظاهرة مركزية في الزمن الحاضر، بهيمنتها على العالم، وتلك هي أقصى تجلّيات أيديولوجيا ميتافيزيقا الذات المفكرة الديكارتية التي جعلت من الإنسان سيّدًا ومالكًا للطبيعة، لذلك يرى أنّه عندما نعتبر التقنية شيئًا محايدًا، فنحن نسلمها عندئذٍ أنفسنا بأسوأ طريقة، لأن هذه النظرة المنتشرة جدًّا اليوم تحجب عنّا معرفة جوهر التقنية[40]، فالعلاقة التقنية بين الإنسان والعالم أصبحت تقتضي إعمال مبدأ العقل في الواقع كما لو أنّ هذا الواقع مطابق تمامًا لقوانين العقل[41]، فتصبح على هذا الأساس كلّ الأشياء في الواقع خاضعة

(40) «إذا اعتبرنا التقنية شيئًا محايدًا، فإنّنا نسلّمها أنفسنا بأسوأ طريقة؛ لأنّ هذا التصوّر الذي يحظى اليوم بقيمة خاصّة جدًا يحجب عنّا رؤية جوهر التقنية»:

Martin Heidegger, «La Question de la technique,» in: *Essais et conférence*, André Préau (trad.) (Paris: Gallimard, 1980 [1958]), p. 48.

(41) يقول عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو في خصوص خطاب الاقتصاديين القائل بأن الليبرالية هي قدر المجتمع الإنساني إنه تأسّس على عدة مغالطات أصبحت بفعل قوة الاعتقاد مسلمات، أهمها الخلط بين الأشياء المنطقية ومنطق الأشياء، في إشارة إلى إخضاع البنى المجتمعية التي لها منطق اشتغالها الخاص بها للمعادلات الرياضية المنطقية، وأهم مثال على ذلك هو اعتبار أن السوق تتعدّل ذاتيًا Autoregulation بحسب قانون العرض والطلب.

لإمبريالية الذات البشرية التي جعلت من العالم المحيط بها مخزونًا من الأدوات أو الطاقات الجاهزة من أجل تحكّم الإنسان في الطبيعة وفرض سلطته على الأضعف. فزمن التقنية الحديثة يبعث على القلق والخوف من المستقبل لأنه زمن خالٍ من المسؤولية، إذ تحوّلت الأرض إلى مخزون يُستنزف قدر المستطاع من دون وعي بأهمية توفير الضمانات التي يمكن أن تحميها من الدمار.

لذا، فالتقنية ليست محايدة، وماهيتها ليست مرتبطة فقط بالاستعمال الهادف إلى تحقيق متعة البشر وسعادتهم، بل هي في حقيقة الأمر خطر محدق بوجودهم. في هذا السياق يقول هايدغر إنّ العلم لا يفكر، والأكثر إثارةً هو أننا لم نبدأ التفكير بعد. ويعني بذلك أنّ العلم يفسّر الظواهر الواقعة داخل حدود اختصاصه، ولكنه لا يستطيع الإجابة عن السؤال حول ماهية الأشياء. وحدها الفلسفة قادرة على إيجاد الإجابة عن ذلك السؤال. فبنية ومنطق العلم الفيزيائي أو الرياضي أو البيولوجي لا يسمحان بتقديم هذا النوع من الإجابات، لأنّ العلم والتكنولوجيا لا يعتبران قيمة الأشياء في ذاتها، بل الوظيفة التي تؤديها، أو الحاجات التي تشبعها.

إلى جانب مدرسة فرانكفورت، أسّست فلسفة هايدغر النقدية للحداثة التقنية، جملة من النظريات في حقل العلوم الاجتماعية ذات البعد السياسي مثل نظرية أنطوني غيدنز (1938-) في بريطانيا. لقد وضع هذا الأخير نظرية نقدية توليفية لخّصها في كتابه **نتائج الحداثة** ناقدًا فيه ما أسماه آنذاك، في بداية 1990، الحداثة العليا The High Modernity، التي تتّسم بحسب رأيه بانعدام السيطرة على المعرفة والمجتمع، وبذلك تصبح هذه الحداثة، غربية المنشأ، أكثر راديكالية وكونية في تبعاتها ونتائجها.

يَعتبر غيدنز أنّنا قد دخلنا في عصر قائم على نظام جديد ومختلف يتميّز بثنائيات معبّرة عن طبيعة الظواهر التي سادت السنوات الأخيرة من القرن العشرين، وهي ثنائيات السلامة - الخطر ثم الضمان - المخاطر[42]، فالقرن العشرون هو قرن «المحارب» بامتياز، وقد حصلت فيه أخطر المواجهات العسكرية التي خلّفت خسارةً في الأرواح البشرية تناهز مئة مليون شخص، وفي حال نشوب حرب نووية، ولو محدودة، فالخسارة ستكون أثقل، أما في حال حرب شاملة فكل البشرية يمكن أن تندثر. نحن اليوم أيضًا نعيش في عالم مليء بالتناحر والضغينة، ما يبعث على الشك في إمكانية غدٍ آمن، إذ لا ضمان لأي سلم دائم في غياب «أخلاق المسؤولية» التي تحدّث عنها ماكس فيبر سالفًا.

أدّى هذا الوضع، بحسب غيدنز، إلى إعادة النظر في فكرة إمكانية قيام نظام اجتماعي أكثر سعادة وأكثر أمنًا، وأفرز أيضًا تراجع الاعتقاد بمدى إيجابية مشروع التّطور نفسه؛ فقوّة الحداثة ليست كامنة فقط في قيام المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية كالمدرسة والمؤسسة الاقتصادية والدولة، بل في تجذير قيمة الثقة في ديمومة هذه المؤسسات وضمان وظائفها، كما ذهب إلى ذلك الفيلسوف وعالم

(42) «Security and danger, trust and risk,» in: Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), p. 16.

الاجتماع الألماني جورج زيمل (1858–1918)[43] في تحليله مثال العملة كمظهر من مظاهر تثبيت الحداثة في المجتمع عبر غرس مبدأ الثقة بالمجتمع.

في تحليله المسار الذي نعيشه اليوم، يستعمل غيدنز مصطلح «الانعكاسية» Reflexivity، حيث لا يعتبر الفضاء الاجتماعي مجال الفعل فقط، بل هو أيضًا مجال التفكير في الفعل. الانعكاسية هي خاصّية الفعل الاجتماعي الذي يسعى إلى التأثير في الفاعل والعكس صحيح، فالانعكاسية ما هي إلا قدرة الفاعل على النظر في فعله قبل إتيانه وتحليل ميكانيزماته ونتائجه المترتبة عليه كفعله في الطبيعة ومواردها. الحداثة الانعكاسية هي تلك التي تُدمج في فعلها التفكير في آثار الفعل نفسه قبل القيام به، وهو جوهر الخطاب البيئي في علاقته بنشاط الإنسان الاقتصادي والإنتاجي والاستهلاكي.

من مظاهر أزمة الحداثة، بحسب غيدنز، إذًا، بروز المخاطر The Risk التي لها ارتباط وثيق بمفهوم الثقة بالمستقبل. وتكمن الأزمة في ذلك الاتّساع المتسارع الوتيرة في مجال المخاطر البيئية والمجتمعية على حدّ السواء، وذلك لارتباطهما الوثيق ببعض. فمنذ عقدين من الزمن على الأقل أصبحت وتيرة الأزمات أكثر تسارعًا من ذي قبل، وقد بلغت لاعقلانية العقل العلمي والتكنولوجي، المُوجَّه بمنطق الربح المتراكم، عديد المجالات ونذكر منها على سبيل المثال: حادثة تشيرنوبل النووية، وثقب الأوزون Ozone Layer، والاحتباس الحراري Global Warming، ومرض جنون البقر Bovine Spongiform Encephalopathy، والتغيُّر المناخي المتسبب في الكوارث الطبيعية، وتزايد الأمراض وحالات التسمُّم الجماعية بسبب الصناعات الغذائية المشبوهة الوصفات[44].

ليست هذه السلسلة من الأزمات الخطيرة إلا حلقة من حلقات مأساة العصر الحاضر، حيث في الوقت الذي قطعت فيه الإنسانية خطوات كبيرة من التقدّم العلمي والتكنولوجي، يواجه المجتمع البشري مخاطر عدّة لا تهدد المحيط الطبيعي الذي يعيش فيه فقط، بل الصحة الجسدية أيضًا ووجود الإنسان مباشرة. فالأزمة أخلاقية بالأساس، لأنّ هذا الإنسان الذي بعقله طوّر العلوم والتكنولوجيا، أصبح ضحية نجاحات هذا العقل مرتهنًا حياته إليه، على الرغم من كل المخاطر الواضحة في غياب قيم أخلاقية كتلك التي سادت في المجتمعات القديمة، وحصّنتها من خطر الاندثار مثل قيمة المسؤولية الغائبة في مجتمع الحداثة.

خامسًا: مبدأ المسؤولية كبراديغم الخطاب البيئي

تتويجًا لهذا المسار النقدي الطويل تجاه الحداثة، يأتي المؤرّخ والفيلسوف الألماني هانز جوناس (1903–1993) برؤية طريفة ومجدّدة لهذه الإشكالات التي يتخبّط فيها المجتمع الإنساني المتقدّم تكنولوجيًا واقتصاديًّا. ومن خلال الكتاب الذي اشتهر به **مبدأ المسؤولية: أخلاق للحضارة**

(43) Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, S. Cornille & P. Ivernel (trad.) (Paris: Presse Universitaire de France, 2009 [1900]).

(44) Mondher Kilani, «Crise de la 'vache folle' et déclin de la raison sacrificielle,» *Terrain*, vol. 3, no. 38 (March 2002), pp. 113–126.

التكنولوجية[45]، المنشور سنة 1979 في نسخته الألمانية وتُرجم إلى لغات عديدة منها الفرنسية[46] سنة 1990، يتمثّل مشروع جوناس في تحليل الأشكال الجديدة للفعل البشري داخل الحضارة التكنولوجية كموضوع أساسي للتفكير الأخلاقي عبر مبدأ المسؤولية.

يعتبر جوناس أنّ هذه الإشكالية ليست جديدة، بل تعود إلى فترة الحرب العالمية الثانية، وهو ما ذهب إليه أيضًا بعض الناقدين للحداثة على غرار أعضاء مدرسة فرانكفورت. ويرى أن الطبيعة لم تعد تلك الأسطورة القوية التي قهرت الإنسان وبرهنت له دائمًا على حدود سلطته، بل صارت شيئًا هشًّا ومهدّدًا من قبل الإنسان والتكنولوجيا، وهي لا تستطيع الدفاع عن نفسها مثل أي كائن بشري، لذلك فهي موضوع مسؤولية الإنسان، عليه أن يحميها من الخطر ويحافظ عليها لمصلحة الأجيال القادمة.

فمقاربة جوناس هي محاولة فريدة لتأسيس تصوُّر أخلاقيّ جديد لمبدأ المسؤولية الواجب إدماجه في الفعل البشري. هذا التصوّر قائم على الفكرة المركزية التالية: أن تكون مسؤولًا هو أن تقبل الارتهان إلى من هو أضعف وأكثر هشاشةً منك، لذلك يرى ضرورة المسؤولية تجاه الأجيال القادمة لأنها شخصية غائبة، ومن ثم، لا يمكنها الدفاع عن حقّها، فهو ينتقدُ النظرة السائدة بأن الحق يُعطى فقط لمن يطالب به من الأفراد والجماعات المعايشة لنا، بينما نتجاهل تمامًا حق الأجيال المستقبلية المغيَّبة قصدًا في اللحظة الراهنة، إذ مبدأ المسؤولية موجّه إلى المستقبل من حيث إدماج الغد في هموم الحاضر ومشاغله.

هذه الصبغة المستقبلية للمسؤولية تجاه من نحن مسؤولون عنهم هو المظهر الحقيقي لمجتمع مسؤول، فكيف نزرع مبدأ المسؤولية في المجتمع إذا لم يكن ذلك عبر حشد جميع القوى الاجتماعية من أجل عالمٍ أكثر توازنًا في علاقة الإنسان بالإنسان وعلاقة الإنسان بالطبيعة. لم يغفل جوناس هذا السؤال حولَ الميكانيزمات الاجتماعية الضامنة لثقافة جديدة قائمة على الفعل المسؤول، فرديًّا أو جماعيًّا، إذ اعتبر أنّ التعليم هو الوسيلة الوحيدة التي يمكن أن تغرس مبدأ المسؤولية في الأجيال الناشئة.

في واقع الأمر، المجتمع الإنساني بمؤسساته السياسية والاقتصادية والمدنية لم يصل بعد إلى درجة من الوعي العميق والشامل الكفيل بخلق إجماع على الحلول الممكنة، ولذلك فالكوارث والحوادث التكنولوجية والصحية والبيئية متواصلة، ما عمّق الإحساس الاجتماعي بانعدام الثقة بالمنظومة الصناعية الرأسمالية، إذ أصبح المناخ الاجتماعي والسياسي والاقتصادي العالمي متّسمًا بالريبة والشك حيال العلم والتكنولوجيا، نظرًا إلى غياب الضمانات في حياتنا اليومية، سواء تعلّق الأمر بتغذيتنا أو بنقلنا أو غيرهما. أصبحنا نعيش في مجتمع مليء بالمخاطر، بحسب عالم الاجتماع الألماني أولريش بيك (1944–2015)، الذي أثبت عبر أمثلة متعددة أننا في نمط من المجتمع تلازمه المخاطر، متسائلًا عما يجب علينا فعله كمؤسسات وحكومات.

(45) بيعت مئات الآلاف من نسخ كتابه منذ صدوره، وهو أعلى نسبة مبيعات في مجال كتب الفلسفة في القرن العشرين. حاز جوناس سنة 1987 على جائزة السلام للكُتُبيّين الألمان.

(46) Hans Jonas, *Le Principe responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique*, Jean Greisch (trad.) (Paris: Les éditions du cerf, 1990).

سادسًا: من مجتمع الحداثة إلى مجتمع المخاطر

منذ ظهوره سنة 1986، أصبح كتاب **مجتمع المخاطر: على سبيل حداثة أخرى**[47] لأولريش بيك، حدثًا بارزًا في الحقل الفكري والسياسي، ليس الأوروبي فقط، بل العالمي، وذلك لما اتّسم به من غزارة التحليل وعمق المقاربة للأزمة الكونية التي حطّت أوزارها على الإنسان والطبيعة. ظهر الكتاب مباشرة بعد كارثة تشيرنوبل النووية التي التحم فيها المجتمع بالطبيعة التحامًا غريبًا، حيث تحوّلت الطاقة النووية من رمزٍ إلى القوّة العلمية والتكنولوجية إلى قوة طبيعية تجاوز الخطر فيها الحدود الممكنة من دون وسائل تحكُّم متاحة.

في لحظة تاريخية فارقة، أصبح العالم المتحضّر والمتحصّن بترسانته الحربية والعسكرية ضعيفًا جدًّا، فقد كان مصير جزءٍ من البشرية مرهونًا باتجاه الرّيح وسرعتها أو تساقط الأمطار. هذه التجربة تعكس عجز النظام الصناعي العالمي أمام الطبيعة التي أصابتها العدوى من دون أدنى توقع لسيناريو مثل هذا. يبيّن أولريش بيك في هذا الكتاب كيف أنّ الإنتاج الاجتماعي للثروات مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالإنتاج الاجتماعي للمخاطر[48].

انطلاقًا من هذا المثال للمخاطر المهدّدة للوجود البشري، والذي بيّن مدى ضعف العقل العلمي التّنويري وما أنتجه من آلة تكنولوجية معقّدة، استعمل أولريش بيك مبدأ التوقّع Anticipation الذي يجب أن يصاحب أفعالنا، بعد أن أصبح المجتمع الصناعي ضحية انتصاراته على الطبيعة والمجتمع. ينطلق أولريش بيك من الأرضية نفسها التي انطلق منها غيدنز، وهو ما يفسّر التقارب المفاهيمي بينهما من خلال مفهوم الحداثة الانعكاسية أو الحداثة الجديدة التي تتميز بالتفكير والمسؤولية الجماعية عن الآثار السلبية للمسارات التقنية والاجتماعية، إذ يقول في هذا المجال إنه انطلق من سؤال فيبر ذاته: كيف أنّ الثروة التي أنتجها المجتمع تُقسّم بحسب الشرعية ولكن بطريقة غير عادلة؟ إن براديغم مجتمع المخاطر Society of Risk يحاول الإجابة عن سؤال شبيه لكنه مختلف جدًّا، وهو: كيف أن المخاطر والتهديدات التي وقع إنتاجها منهجيًا ونسقيًا على طول مسار التحديث، يمكن أن تزول أو تتنحّى أو على الأقلّ أن نحُدّ من فاعليتها حتى لا تتجاوز المستوى المسموح به بيئيًا وصحيًا ونفسيًا واجتماعيًا؟

إذًا، لم يعد الهمّ الوحيد للمجتمع الصناعي اليوم استغلال الطبيعة بأكثر نجاعة وتحرير الإنسان من قيوده التقليدية، إنما السعي إلى إيجاد الحلول للمشاكل المترتّبة على التطوّر التقني والاقتصادي. أصبح مسار التحديث موضوع تفكير ونقد، وهو في حدّ ذاته جوهر الأزمة؛ فالحداثة مساءَلة عن وعودها الكبرى أمام تفاقم الأزمات التي أنتجتها، وهي في جوهرها أزمة أخلاقية وفلسفية أساسًا. وهكذا تسلّلت من دون عناء مفاهيمُ أولريش بيك إلى حقل الخطاب البيئي والسياسي، فأصبحت

(47) Ulrich Beck, *La Société du risque: Sur la voie d’une autre modernité*, L. Bernardi (trad.) (Paris: Champs Flammarion, 2001).

(48) Ibid., p. 35.

المخاطر براديغم السياسات العامّة، ونشأت أيضًا معاهد لإرشاد المؤسسات الإنتاجية والمالية إلى السبل المثلى والوصفات الأنجع في مواجهة المخاطر بأنواعها، حتى تضمن الحد الأدنى من حظوظ نجاحها وتحقيق أهدافها عمومًا.

خاتمة

حاولنا في هذه الدراسة أن نفهم كيف يتقاطع الخطاب البيئي مع موضوع نقد الحداثة بعد أن بيّنّا جوهر الخطاب البيئي أوّلًا، ثمّ مسار الفكر النقدي للحداثة ثانيًا، فعرضنا الفرق بين التنمية والنموّ ومسار تشكّل الخطاب البيئي، ثمّ استعرضنا أهمّ محطات مسار نقد الحداثة ومقارباته، بدءًا بماكس فيبر وصولًا إلى مجتمع المخاطر لأولريش بيك، مرورًا بمدرسة فرانكفورت والتّيار الأنكلوسكسوني مع أنطوني غيدنز. من خلال ذلك بيّنّا أنّ جميع مدارس نقد الحداثة تشترك في اعتبار أنّ انتصارات العقل التنويري والعقلانية العلمية الحسابية، لازمتها دائمًا أزماتٌ وكوارث في المجتمع والبيئة على جميع المستويات بدرجات متفاوتة وفي مناطق عدّة من العالم. وفي الوقت نفسه، بيّنّا كيف أنّ هذا التوازي بين الآثار الوخيمة في المجتمع الإنساني من ناحية، وفي البيئة الطبيعية من ناحية أخرى، يمثّل أساس الخطاب البيئي.

لذلك، فإنّ العقل التنويري، وهو موضوع نقد الحداثة، هو نفسه الذي دمّر الموارد البيئية الحياتية ووضع الإنسان في وضع هشّ جدًا. وبيّنّا أيضًا كيف أن المسار المؤسّس للفكر البيئي قد أفضى في النهاية إلى تأكيد مبدأ المسؤولية في الفعل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي الذي يلتقي مع مبدأ التفكير الانعكاسي في نقد الحداثة وأخلاق المسؤولية عند ماكس فيبر. فما يدعو إليه دعاة حماية البيئة اليوم ومنذ عقود هو أن تلتزم مثلًا الحكومات بتخفيض نشاطاتها الصناعية المنتجة للغازات الدفيئة. وعلى مستوى السياسات العامّة للدول، تسعى الحكومات المركزية والجهوية والمحلية إلى صياغة برامج تنموية تراعى فيها الموارد الطبيعية وضمان نوعية حياة جيّدة للمواطنين في بيئة طبيعية سليمة.

كما أصبح الأفراد والجماعات في المجتمعات المتقدّمة أكثر وعيًا بنتائج سلوكهم الاستهلاكي وآثاره في البيئة والمجتمع. المشترك بين هذه المستويات الثلاثة، الدولية والوطنية والمجتمعية، هو عنصر التفكير في النتائج المستقبلية للفعل، أي استباقيًّا قبل القيام به، ما يفترض صياغته على نحو ملائم للتوقعات الاجتماعية في علاقة بالبعد البيئي. هذا هو معنى الفكر الانعكاسي لدى أنطوني غيدنز أو مبدأ التوقّع الذي نجده لدى أولريش بيك، أي أن يكون الإنسان مسؤولًا عن فعله، وهذا ما دعا إليه هانز جوناس عبر مبدأ المسؤولية. إذًا، فالتقاطع بين الخطاب البيئي ونقد الحداثة واضح في مستوى نقد العقل التنويري، وحثّه على التفكير في الآتي، وهو تأكيد لما افترضناه في البداية.

يبدو ممّا تقدّم أنه من الصعب الفصل بين الفكر النقدي للحداثة والخطاب البيئي، لأنّ كليهما تجاوز المظاهر البيئية المحضة ليهتم أيضًا بالمساوئ الاجتماعية كالعدالة والصحة والتعليم، وكذلك المسائل

السياسية كالديمقراطية المحلية، فقد تبيّن من خلال تجارب مجتمعية عديدة أن الاستغلال المفرط للطبيعة ومواردها لازمه دائمًا استغلال للإنسان وتفقير لطبقات اجتماعية ما فتئ يتّسع تدريجيًا[49]. فالبعدان متلازمان. ظلمُ الطبيعة من ظُلم الإنسان هو القاعدة المشتركة لإجمالي الحركات الفكرية والاجتماعية طوال القرن العشرين، والتي ما زالت تُحرّك جزءًا كبيرًا من المجتمع المدني العالمي في مواجهة الطبقات السياسية الواقعة تحت سيطرة قوى رأس المال الموغلة في منطق الربح[50].

المراجع References

العربية

هوركهايمر، ماكس وثيودور ف. أدورنو. **جدل التنوير: شذرات فلسفية**. ترجمة جورج كتورة. بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2006.

الأجنبية

Artous, Antoine, Jean Ducange & Lilian Mathieu (Con. & coor.). «1968: Un monde en révoltes.» *Contretemps–Revue de critique communiste*. no. 22 (Mai 2008).

Bauman, Zygmunt. *Postmodernity and its Discontents.* New York: New York University Press, 1997.

Beck, Ulrich. *La Société du risque: Sur la voie d'une autre modernité*. L. Bernardi (trad.). Paris: Champs Flammarion, 2001.

Cioc, Mark & Char Miller. «Interview with Roderick Nash.» *Environmental History*. vol. 12, no. 2 (April 2007).

Clements, Frederic Edward. *Research Methods in Ecology.* Lincoln, NE: The University Publishing Company, 1905.

Debourdeau, Ariane. «Aux origines de la pensée écologique: Ernst Haeckel, du naturalisme à la philosophie de l'oikos.» *Revue française d'histoire des idées politiques*. no. 44 (2016).

Eckersley, Robyn. *The Green State: Rethinking Democracy and Sovereignty*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2004.

Flurabaey, Marc et al. *A Manifesto for Social Progress: Ideas for a Better Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

Georgij Francevič, Gauze. *Zur Klassifizierung der Actinomyceten.* Jena: VEB G. Fischer, 1958.

Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity.* Stanford: Stanford University Press, 1990.

(49) Marc Flurabaey et al., *A Manifesto for Social Progress: Ideas for a Better Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018).

(50) Thomas Piketty, *Le Capital au XXIe siècle* (Paris: Editions Seuil, 2013).

Habermas, Jürgen. *Modern and Postmodern.* Thomas McCarthy (trans.). Boston: Beacon Press, 1984.

________. *Théorie de L'agir communicationnel*. Jean–Louis Schegel (trad.). Paris: Fayard, 1987 [1981].

Heidegger, Martin. *Essais et conférence.* André Préau (trad.). Paris: Gallimard, 1980 [1958].

Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno. *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente.* Frankfurt: S. Fischer Verlag GmbH, 1944.

________. *Théorie critique*. Paris: Payot, 2009.

Jonas, Hans. *Le Principe responsabilité: Une éthique pour la civilisation technologique*. Jean Greisch (trad.). Paris: Les éditions du cerf, 1990.

Kilani, Mondher. «Crise de la 'vache folle' et déclin de la raison sacrificielle.» *Terrain.* vol. 3, no. 38 (March 2002).

Kuhn, Thomas. *La Structure des révolutions scientifiques*. Laure Meyer (trad.). Paris: Flammarion, 1983.

Leopold, Aldo. *Almanach d'un comté des sables: Suivi de quelques croquis.* London: Oxford University Press, 1949.

Lévi–Strauss, Claude. *La Pensée sauvage.* Paris: Plon, 1962.

Lévy–Bruhl, Lucien. *La Mentalité primitive.* Paris: Félix Alcan, 1922.

Marcuse, Herbert. *L'Homme unidimensionnel: Essai sur L'idéologie de la société industrielle avancée.* Monique Wittig & l'auteur (trad.). Collection Arguments. Paris: Editions de Minuit, 1968.

Meadows, Donella H. et al. *The Limits to Growth: A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind.* New York: Universe Books, 1972.

Nash, Roderick. «American Environmental History: A New Teaching Frontier.» *Pacific Historical Review*. vol. 41, no. 3 (August 1972).

Osborne, Fairfield. *La Planète au pillage*. Maurice Planiol (trad.). Paris: Actes Sud, 2008 [1948].

Piketty, Thomas. *Le Capital au XXIe siècle.* Paris: Editions Seuil, 2013.

Simmel, Georg. *Philosophie de l'argent.* S. Cornille & P. Ivernel (trad.). Paris: Presse Universitaire de France, 2009 [1900].

Supiot, Alain. *La Gouvernance par les nombres: Cours au collège de France (2012–2014).* Paris: Editions Fayard, 2015.

Sutherland Elton, Charles. *The Ecology of Animals*. London: Methuen, 1933.

Touraine, Alain. *Critique de la modernité.* Paris: Fayard, 1992.

United Nations. *Report of the World Commission on Environment and Development: Our Common Future.* Oxford: Oxford University Press, 1987.

Vernadski, Vladimir Ivanovitch. *Problems of Biogeochemistry, II: The Fundamental Matter–Energy Difference Between the Living and the Inert Natural Bodies of the Biosphere.* New Haven, CT: Connecticut Academy of Arts and Sciences, 1944.

Weber, Max. *Économie et société*. Paris: Plon, 1971.

________. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme.* Paris: Plon, 1985.

________. *L'Éthique protestante et l'esprit du Capitalisme*. Jean–Pierre Grossein (trad.). Paris: Gallimard, 2003.

________. *Le Savant et le politique: Une nouvelle traduction: La Profession et la vocation de savant: La Profession et la vocation de politique*. Catherine Colliot–Thélène (pre., trad. & not.). Paris: La Découverte, 2003.

________. *Sociologie de la religion.* Isabelle Kalinowski (trad. & pres.). Paris: Flammarion, 2006.

Wiggershaus, Rolf. *L'École de Francfort: Histoire, développement, signification*. Lilyane Deroche–Gurcel (trad.). Paris: PUF, 1993.

Worster, Donald. «History as Natural History: An Essay on Theory and Method.» *Pacific Historical Review*. vol. 53, no. 1 (February 1984).

صدر حديثًا



ريتشارد سويدبرغ

مبادئ علم الاجتماع الاقتصادي

ترجمة: جهاد الترك

هو محاولة للإجابة عن تساؤلات ميدانية ونظريّة تتعلّق بالعلاقة «الحميمة» بين الاقتصاد، بفضائه الشاسع، وعلم الاجتماع بمفاهيمه الفضفاضة، حيث ينصرف المؤلف، في هذا السياق المحيّر، إلى قوننة هذه العلاقة الغامضة، ويتوخّى في ذلك استخدام أدوات صارمة في البحث والتنقيب عن الجذور العميقة المتشابكة لعلمَي الاجتماع والاقتصاد.

ويؤكد المؤلف أن لا علم اقتصاد حقيقيًا من دون التبصّر في خلفياته الاجتماعية على مستوى المقاربة العلمية. ويستدرج إلى دائرة هذه المسألة أقطابًا من علمَي الاجتماع والاقتصاد من أبرزهم: البريطاني آدم سميث والألماني ماكس فيبر. ويستنتج أن في داخل كل عالم اجتماع وعالم اقتصاد فذّ قدرةً على تبيّن الاقتصاد في حركته الإنسانية الواسعة.

لا تندرج هذه الدراسة المنفتحة على منظومة من العلوم الإنسانية في خانة الأدبيات الكلاسيكية لعلم الاقتصاد وعلم الاجتماع، فهي دراسة ثوريّة، لأنها تستكشف بأشكال شتى مساحات بكرًا لفهم ما يعتمل في الأروقة الخلفية للمخيّلة البشريّة.

ترجمة
Translated Paper



شتات، 45x50، زيت على قماش، 2017.

Diaspora, 50x45, Oil on Canvas, 2017.

بروس ج. لينك* وجو ك. فيلان** | Bruce G. Link and Jo C. Phelan
ترجمة ثائر ديب | Thaer Deeb***

مفهمة الوصمة Conceptualizing Stigma

ملخص: تنامت بحوث العلوم الاجتماعية في موضوع الوَصمة تناميًا شديدًا خلال العقدين الأخيرين، ولا سيما في ميدان علم النفس الاجتماعي، حيث ألقى الباحثون الضوء على الطرائق التي يُقوّم بها البشر تصنيفات معرفية، ويربطون هذه التصنيفات بقناعات منمّطة. وفي خضمّ هذا التنامي، انتُقد مفهوم الوصمة لأنَّ تعريفَه مبهمٌ جدًا وتركيزَه فرديٌ. وردًّا على هذه الانتقادات، نعرّف الوصمة بأنّها تضافر مكوّناتها؛ الوَسْم، التنميط، والعزل، وفقدان المكانة، والتمييز. ونُشير كذلك إلى أنّه كي يحصل الوصم، لا بدّ من ممارسة القوة. ولمفهوم الوصمة الذي نعمد إلى بنائه آثارٌ في فهم كثير من القضايا الأساسية المتعلقة بمبحث الوصمة نفسه، وهي قضايا تراوح من تعريف المفهوم إلى الأسباب التي تجعل الوصمة في بعض الأحيان تمثّل مأزقًا شديد اللجاجة في حياة الأشخاص المتأثرين به. أخيرًا، نظرًا إلى وجود كثير من الأوضاع الموصومة، ولأنّ العمليات الواصمة يمكن أن تؤثر في مجالات متعددة من حياة البشر، قد يكون للوصم أثرٌ شديدٌ في توزيع فرص العيش في مجالات مثل المداخيل والسكن والتورط الإجرامي والصحة والعيش ذاته. وهذا ما يرتّب على علماء الاجتماع المهتمين بفهم الكيفية التي تتوزّع بها فرص العيش أن يهتموا بالوصمة أيضًا.

كلمات مفتاحية: الوَسْم، التنميط، التمييز، الإقصاء، انحراف السلوك.

Abstract: Social science research on stigma has grown dramatically over the past two decades, particularly in social psychology, where researchers have elucidated the ways in which people construct cognitive categories and link those categories to stereotyped beliefs. In the midst of this growth, the stigma concept has been criticized as being too vaguely defined and individually focused. In response to these criticisms, we define stigma as the co–occurrence of its components–labeling, stereotyping, separation, status loss, and discrimination–and further indicate that for stigmatization to occur, power must be exercised. The stigma concept we construct has implications for understanding several core issues in stigma research, ranging from the definition of the concept to the reasons stigma sometimes represents a very persistent predicament in the lives of persons affected by it. Finally, because there are so many stigmatized circumstances and because stigmatizing processes can affect multiple domains of people's lives, stigmatization probably has a dramatic bearing on the distribution of life chances in such areas as earnings, housing, criminal involvement, health, and life itself. It

* عالم اجتماع أميركي.
** عالمة في علم الاجتماع الطبي.
*** مترجم وكاتب سوري.

American Sociologist.
American Special Research Scientist in Sociomedical Sciences.
Syrian Writer and Translator.

follows that social scientists who are interested in understanding the distribution of such life chances should also be interested in stigma.

Keywords: Labeling, Stereotype, Discrimination, Exclusion, Deviance.

مدخل[1]

ألهم كتاب إرفنغ غوفمان **الوصمة: ملاحظات بشأن إدارة الهوية المهدورة**، الصادر في عام 1963، كثيرًا من الأبحاث بشأن طبيعة الوصمة ومصادرها والعواقب المترتبة عليها. وتُظهر قاعدتا البيانات PsycINFO وMedline[2] زيادة لافتة في عدد المقالات التي تشير إلى كلمة «وصمة» في عناوينها أو ملخصاتها من عام 1980 (PsycINFO 14, Medline 19)، إلى عام 1990 (PsycINFO 81, Medline 48)، إلى عام 1999 (PsycINFO 161, Medline 114).

كان البحث مثمرًا على نحو لا يصدّق منذ مقالة غوفمان الأساسية، ما أدى إلى ضروب من الإحكام والصَّقل المفهومي والإظهار المتكرر لما يترتب على الوصمة من تأثير سلبي في حياة الموصومين. ويُطبَّق مفهوم الوصمة على كثير من الحالات التي تراوح بين السَلَس البولي[3]، إلى الرقص الغرائبي[4]، إلى الجذام[5]، والسرطان[6] والمرض العقلي[7]. ويُستخدم لشرح بعض الأهواء الاجتماعية الناجمة عن البطالة[8]، ولإظهار كيف يمكن لوصمة الرفاه أن تؤدي إلى إدامة الإفادة من الرفاه[9]، ولفهم الأوضاع

(1) نشكر باتريك كوريغن وبروس دورِنوند وديفيد بِن وإلمِر ستروننغ على تعليقاتهم القيّمة على مسوّدة هذه الدراسة.

(2) PsycINFO قاعدة بيانات لملخصات الأدبيات في مجال علم النفس، تُصدرها الجمعية الأميركية لعلم النفس، وتُنشَر على شبكتها الإلكترونية وسواها. أمّا Medline فهي قاعدة بيانات بيبليوغرافية في علوم الحياة والمعلومات الحيوية الطبية، تحوي معلومات بيبليوغرافية خاصة بدوريات أكاديمية تشمل الطب والتمريض والأدوية وطب الأسنان والطب البيطري والرعاية الصحية، إضافة إلى تغطيتها قدرًا كبيرًا من أدبيات علم الحياة والكيمياء الحيوية والتطور الجزيئي، وتصدر عن المكتبة الطبية الوطنية الأميركية التي تُتيحها على الإنترنت مجانًا. (المترجم)

(3) K. Sheldon & L. Caldwell, «Urinary Incontinence in Women: Implications for Therapeutic Recreation,» *Therapeutic Recreation Journal*, vol. 28, no. 4 (1994), pp. 203–212.

(4) J. Lewis, «Learning to Strip: The Socialization Experiences of Exotic Dancers,» *The Canadian Journal of Human Sexuality*, vol. 7, no. 1 (1998), pp. 51–66.

(5) J. Opala & F. Boillot, «Leprosy among the Limba: Illness and Healing in the Context of World View,» *Social Science & Medicine*, vol. 42, no. 1 (1996), pp. 3–19.

(6) B.L. Fife & E.R. Wright, «The Dimensionality of Stigma: A Comparison of its Impact on the Self of persons with HIIV/AIDS and Cancer,» *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 41, no. 1 (2000), pp. 50–67.

(7) M.C. Angermeyer & H. Matschinger, «Lay Beliefs about Schizophrenic Disorder: The Results of a Population Study in Germany,» *Acta Psychiatrica Scandinavica*, vol. 89, no. S382 (1994), pp. 39–45; P.W. Corrigan & D.L. Penn, «Lessons from Social Psychology on Discrediting Psychiatric Stigma,» *American Psychologist*, vol. 54, no. 9 (1999), pp. 765–776; J.C. Phelan et al., «Public Conceptions of Mental Illness in 1950 and 1996: What is Mental Illness and is it to be Feared,» *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 41, no. 2 (2000), pp. 188–207.

(8) D. Walsgrove, «Policing Yourself: Social Closure and the Internalization of Stigma,» in: *The Manufacture of Disadvantage*, G. Lee & R. Loveridge (eds.) (Philadelphia: Open University Press, 1987).

(9) R.M. Page, *Stigma* (London: Routledge & Keegan Paul, 1984).

التي يواجهها مستخدمو الكراسي المتحركة[10] وأزواج الأمهات أو زوجات الآباء[11] والمدينون[12] والأمهات السُحاقيات[13].

يعود قسط كبير من البحوث المنتجة بشأن الوصمة إلى باحثي علم النفس الاجتماعي الذين استخدموا تبصّرات المقاربة المعرفية الاجتماعية في فهم الكيفية التي يقوّم بها البشر تصنيفات معينة ويربطونها بقناعات مُنمّطة. ويُمثّل هذا الخطّ البحثيّ تقدمًا كبيرًا في فهم سيرورات الوصمة، وحسنًا يفعل باحثو علم الاجتماع لو التحقوا به حقّ الالتحاق[14]. وبالنظر إلى هذه الضروب من التقدم في علم نفس الوصمة الاجتماعي، وإلى التأثير العلمي المتراكم الذي تتركه بحوث الوَصمة عمومًا، نقترح عودةً إلى مفهوم الوصمة من منظورِ علم اجتماعيٍّ واضح. ونستمد منظورنا العلم اجتماعي هذا من انتقادات أساسية عدّة لمفهوم الوصمة وتَطبيقاته. يتناول أوّل هذه الانتقادات وضوح المفهوم، وينبع من ملاحظة أنَّ الوصمة تُعرَّف بطرائق مختلفة باختلاف الباحثين. والانتقاد الثاني هو في الحقيقة مجموعة من الانتقادات للطريقة التي طبّق بها بعض الباحثين مفهوم الوصمة. ونستخدم هذه الانتقادات حافزًا للعودة إلى مفهوم الوصمة وعدسة تحليلية نقدية في بناء مفهمة Conceptualization منقّحة. ونُلحِق بشرحنا مفهوم الوصمة، مناقشةً مُفصّلة لكلّ جزء من أجزائه المكوِّنة. ونخلص إلى تطبيق مفهمتنا على قضايا أساسية عدة في أدبيات الوصمة، والعينُ على تقويم ما إذا كانت هذه المفهمة مفيدة في الإحاطة بتلك القضايا. وبفعلنا هذا، نُعنى بطبيعة الوصمة وعواقبها أكثر من عنايتنا بمصادرها[15].

أولًا: التنوّع في تعريف الوصمة

واحدةٌ من السمات اللافتة في الأدبيات التي تُعنى بالوصمة هي التنوع الموجود في تعريف المفهوم[16]. لا يقدّم الباحثون، في عددٍ من الحالات، أيَّ تعريف واضح، ويبدون كأنّهم يشيرون إلى شيءٍ أشبه بالتعريف القاموسيّ («علامة خزي»)، أو إلى جانبٍ ذي صلة، مثل التنميط أو النبذ (مقياس للمسافة

(10) S. Cahill & R. Eggleston, «Reconsidering the Stigma of Physical Disability,» *Sociological Quarterly*, vol. 36, no. 4 (1995), pp. 681–698.

(11) M. Coleman, L. Ganong & S. Cable, «Perceptions of Stepparents: An Examination of the Incomplete Institutionalization and Social Stigma Hypotheses,» *Journal of Divorce Remarriage*, vol. 26, no. 1–2 (1997), pp. 25–48.

(12) K.R. Davis, «Bankruptcy: A Moral Dilemma for Women Debtors,» *Law Psychology Review*, vol. 22 (1998), pp. 235–249.

(13) K.A. Causey & C. Duran–Aydintug, «Tendency to Stigmatize Lesbian Mothers in Custody Cases,» *Journal of Divorce Remarriage*, vol. 28, no. 1–2 (1997), pp. 171–182.

(14) للاطلاع على مراجعة شاملة، يُنظر:

J. Crocker, B. Major & C. Steele, «Social Stigma,» in: *The Handbook of Social Psychology*, vol. 2, D.T. Gilbert, S.T. Fiske & G. Lindzey (eds.) (Boston, MA: McGraw–Hill, 1998), pp. 504–553.

(15) للاطلاع على بعض الأفكار بشأن أصول الوصمة، يُنظر:

J. Crocker & N. Lutskey, «Stigma and the Dynamics of Social Cognition,» in: *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*, S.C. Ainlay, G. Becker & L.M. Coleman (eds.) (New York: Plenum, 1986).

(16) M.C. Stafford & R.R. Scott, «Stigma, Deviance and Social Control: Some Conceptual Issues,» in: Ainlay, Becker & Coleman (eds.).

الاجتماعية، مثلًا). وعندما تُعرَّف الوصمة بوضوح، يورد كثير من المؤلّفين تعريف غوفمان لها بأنّها «شيمةٌ تُسَفّه تسفيهًا عميقًا» وتقلّص حاملها «من شخص كامل وعادي إلى شخص معيب قليل الشأن»[17].

منذ غوفمان، وما بعده، تنوّعت التعريفات البديلة أو المُحكَّمَة تنوعًا واضحًا. يقترح ستافورد وسكوت[18]، على سبيل المثال، أنَّ الوصمة «هي سمة لأشخاص يقفون على نقيض معيار من معايير وحدة اجتماعية»، بحيث يُعرَّف «المعيار» بأنّه «قناعة مشتركة بأنَّ على الشخص أن يتصرف على نحو مُعيّن في وقت معيّن». ويشير كروكر وماجور وستيل[19] إلى أنَّ «الأفراد الموصومين يمتلكون (أو يُعتقد أنّهم يمتلكون) صفةً أو خاصيّةً تُعبّر عن هوية اجتماعية يُحَطّ من شأنها في سياق اجتماعي معيّن». ومن التعريفات النافذة على نحو خاص، تعريف جونز وآخرين[20]، حيث تُستخدَم ملاحظة غوفمان[21] التي تقول إنَّه يمكن النظر إلى الوصمة باعتبارها علاقة بين «صفة وصورة نمطية»، بُغية الخروج بتعريف للوصمة باعتبارها «علامة» (صفة) تربط شخصًا بخصائص غير مرغوب فيها (صور نمطية). وأضفنا إلى تعريف جونز وآخرين عنصر التمييز، وذلك في مراجعاتنا الوصمة والمرض العقلي[22].

من بين الأسباب الكثيرة التي تقف وراء التنوّع في تعريفات الوصمة، ثمة سببان بارزان على نحو خاص: أولهما، كما أشرنا سابقًا، هو أنَّ مفهوم الوصمة طُبِّق على طيف واسع من الظروف، يتّسم كلّ واحد منها بفرادته، ويُحتَمل أن يسوق كلّ واحد منها الباحثين إلى مَفهمة الوصمة بطريقة مختلفة نوعًا ما. وثانيهما، أنَّ البحث في الوصمة هو بحث متعدد التخصّصات على نحو واضح، يشتمل على مساهمات باحثين في علم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا والعلوم السياسية والجغرافيا الاجتماعية. وعلى الرغم من وجود قدر كبير من تداخل الاهتمامات عبر هذه التخصصات، فإنَّ هنالك بعض الاختلاف في التركيز. بل إننا نجد، حتى داخل التخصص الواحد، مقاربات لمفهوم الوصمة، تنطلق من توجّهات نظرية مختلفة، وتُنتج رؤى مختلفة بعض الشيء لما ينبغي إدراجه في المفهوم. هكذا، كان لأطرٍ مرجعيةٍ مختلفة أن تُفضي إلى مفهمات مختلفة.

ونظرًا إلى تعقيد ظاهرة الوصمة، يبدو من الحكمة أن نواصل إفساح المجال للتنوّع في تعريفها ما دام الباحثون واضحين في شأن ما يقصدون بالوصمة حين يستخدمون هذا المصطلح. وسوف

(17) E. Goffman, *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963), p. 3.

(18) Stafford & Scott, p. 80.

(19) Crocker, Major & Steele, p. 505.

(20) E. Jones et al., *Social Stigma: The Psychology of Marked Relationships* (New York: Freeman, 1984).

(21) Goffman p. 4.

(22) كما في:

B.G. Link & J.C. Phelan, «Labeling and Stigma,» in: *The Handbook of the Sociology of Mental Health*, C.S. Aneshensel & J.C. Phelan (eds.) (New York: Plenum, 1999).

نحاول، على هذا الأساس، أن ندفع الأمور قُدُمًا بتحديد مفهمة للوصمة تطاول كثيرًا من الشواغل التي يتشاركها العاملون في مجال هذا البحث. لكنَّ من المهم أن نلحظ، قبل المتابعة، أنّ استخدام مفهوم الوصمة واجه تحدّيات من بعض العلماء الاجتماعيين الذين انصرف تركيزهم إلى منظور الأشخاص الموصومين[23]. ويبقى فهم هذه التحديات أمرًا مهمًا في مواصلة تطوير البحوث بشأن الوصمة، ولا سيما من منظور علم الاجتماع.

ثانيًا: تحديات تواجه مفهوم الوصمة

ثمة تحديان رئيسان يواجهان مفهوم الوصمة؛ الأول هو أنّ كثيرًا من العلماء الاجتماعيين الذين يدرسون الوصمة من دون أن يكونوا منتمين إلى مجموعات موصومة، إنّما يفعلون ذلك من زاويةِ نظرياتٍ لا تُمليها التجربة المعيشة للأشخاص الذين يدرسونهم[24]. وعلى سبيل المثال، يؤكّد شنايدر، في كتابته عن تجربة الإعاقة[25]، أنّ «الخبراء أقوياء البنية» يعطون الأولوية «لنظرياتهم العلمية وتقنياتهم البحثية، لا لكلام الذين يدرسونهم وتصوّراتهم»، والنتيجة هي إساءة فهم تجربة الموصومين وإدامة افتراضات لا أساس لها من الصحة. وتُحدّد إدريين آش وميشيل فاين، في سياق كتابتهما عن الإعاقة[26] خمسة افتراضات شبيهة: (أ) تقتصر الإعاقة على البيولوجيا، (ب) ترجع مشكلات المعوّقين إلى عطب ناجم عن الإعاقة، (ج) المعوّق هو «ضحية»، (د) إنَّ الإعاقة هي جوهر مفهوم المعوّق عن ذاته، وتعريفه لذاته، ومقارناته الاجتماعية، ومجموعاته المرجعية، (هـ) إنَّ وجود إعاقة مرادف للحاجة إلى المساعدة والدعم الاجتماعي.

أمّا التحدي الثاني، فهو ما اتّسم به البحث في الوصمة من تركيز فرداني قاطع. وعلى سبيل المثال، ووفقًا لأوليفر[27]، كان التركيز الرئيس لأبحاث الوصمة على تصورات الأفراد وعواقبها على تفاعلات المستوى الجزئي. ويرى أوليفر أنَّ البحوث التي تتفحص مصادر الإقصاء الاجتماعي الواسع من الحياة الاجتماعية والاقتصادية وعواقبه أقلّ شيوعًا بكثير. ومن اللافت أنَّ هذا الانتقاد تردد لدى دارسٍ واحد على الأقلّ من دارسي التنميط والتحامل والتمييز المعروفين؛ إذ تخلص سوزان فيسك، في مراجعتها هذه الموضوعات[28]، إلى أنَّ الأدبيات التي تُعنى بالتمييز (في علم النفس الاجتماعي على الأقلّ)

(23) J.W. Schneider, «Disability as Moral Experience: Epilepsy and Self in Routine Relationships,» *Journal of Social Issues*, vol. 44, no. 1 (1988), pp. 63–78; M. Fine & A. Asch, «Disability Beyond Stigma: Social Interaction, Discrimination, and Activism,» *Journal of Social Issues*, vol. 44, no. 1 (1988), pp. 3–22; L. Sayce, «Stigma, Discrimination and Social Exclusion: What's in A Word?» *Journal of Mental Health*, vol. 7, no. 4 (1998), pp. 331–343; A. Kleinman et al., «The Social Course of Epilepsy: Chronic Illness as Social Experience in Interior China,» *Social Science and Medicine*, vol. 40, no. 10 (1995), pp. 1319–1330.

(24) Kleinman et al.; Schneider.

(25) Ibid.

(26) Fine & Asch.

(27) M. Oliver, *The Politics of Disablement* (Basingstoke: Macmillan, 1992).

(28) S.T. Fiske, «Stereotyping, Prejudice, and Discrimination,» in: Gilbert, Fiske & Lindzey (eds.), pp. 357–411.

هي أقلّ انتشارًا بكثير من الأدبيات التي تُعنى بالتنميط، وأنّه يجب إيلاء القضايا البنيوية مزيدًا من الاهتمام. ومن ناحية أخرى، وعلى الرغم من نصيحة غوفمان بدايةً[29]، أننا في حاجة في الحقيقة إلى «لغة للعلاقات، لا للصفات»، غالبًا ما حوّلت الممارسةُ اللاحقة الوصمات أو العلامات إلى صفات للأشخاص[30]. وراح يُنظر إلى الوصمة أو العلامة باعتبارها شيئًا في الشخص، لا باعتبارها وَسْمًا أو شارةً يُلصقها الآخرون بالشخص. وفي هذا الصدد، يوجّه مصطلح «الوصمة» انتباهنا إلى وجهة مختلفة عن الوجهة الخاصة بمصطلح مثل «التمييز». فبخلاف «الوصمة»، يركز «التمييز» على من يصدر عنهم الرفض والإقصاء؛ أي على أولئك الذين يقومون بالتمييز، لا على الذين يقع عليهم مثل هذا السلوك[31]. وهكذا يمكن أن تؤدي المصطلحات التي نستخدمها إلى «ضروب من الفهم مختلفة في شأن من يتحمّل مسؤولية 'المشكلة'، ومن ثمّ إلى علاجات مختلفة»[32].

ويمكن لباحثي الوصمة أن يردّوا على هذه التحديات بالتشكيك في صحّتها، أو بالإشارة إلى استثناءات تشتمل عليها الأدبيات الضخمة التي باتت موجودة بشأن الوصمة. لكن هذه الانتقادات توفر حافزًا مفيدًا لإعادة تقويم مَفْهَمَة الوصمة والمفاهيم المرتبطة بها. وتتمثّل إحدى الطرائق التي يمكن بها معالجة بعض المشكلات التي أثارتها الانتقادات في اقتراحٍ مفاده أن توصف الوصمة بالإحالة إلى العلاقات بين مجموعة من المفاهيم المترابطة.

ثالثًا: تعريف الوصمة في العلاقة بين مكوّناتها المترابطة

ثمّة سابقة مهمة تجد معنى الوصمة في العلاقة بين مفاهيم، هي السابقة المتمثّلة في ملاحظة غوفمان بأنَّه يمكن النظر إلى الوصمة باعتبارها العلاقة بين «صفة وصورة نمطية»، لكننا سوف نوسّع ضفيرة العلاقات بعض الشيء، بقصد أن نلتقط بذلك معانيَ هذا المصطلح كلها. وسوف نوضح مفهمتنا بأقصى ما يسعنا من الإيجاز، ثم نبيّن ما تشتمل عليه من مكوّنات.

توجد الوصمة، بحسب مفهمتنا، عندما تترابط المكونات التالية: المكوِّن الأول، هو تبيّن اختلافات بين البشر ووسمها؛ والمكوِّن الثاني، هو قيام قناعات ثقافية سائدة بربط الأشخاص الموسومين بخصائص غير مرغوب فيها، أو بصور نمطية سلبية. والمكوِّن الثالث، هو وضع الأشخاص الموسومين في تصنيفات مميزة لتحقيق قَدْر من العزل بين الـ «نحن» والـ «هم». والمكوِّن الرابع، هو اختبار الأشخاص الموسومين بفقدان المكانة والتمييز اللذين يسفران عن عواقب تتسم بعدم التكافؤ. وأخيرًا، توقّف الوصم تمامًا على حيازة قوة اجتماعية واقتصادية وسياسية تسمح بتعريف الاختلاف والفارق، وبناء الصور النمطية، وعزل الأشخاص الموسومين في تصنيفات مغايرة، وممارسة الاستنكار التام والرفض والإقصاء والتمييز. وهذا يعني أننا نستخدم مصطلح الوصمة عندما تجتمع عناصر الوسم والتنميط

(29) Goffman, p. 3.

(30) Fine & Asch.

(31) Sayce.

(32) Ibid.

والعزل وفقدان المكانة والتمييز في حالٍ من توازن القوى يسمح لمكوّنات الوصمة بأن تتكشّف. وعلى خلفية هذا العرض الموجز لمفهوم الوصمة، ننتقل الآن إلى التفحص المُفصّل لكلّ مكوِّن من المكوِّنات التي أشرنا إليها.

1. تبيّن الفروق ووسمها

عادة ما تُهمل الغالبية العظمى من الفروق البشرية، فلا تعود لها أهمية اجتماعية. بعض هذه الفروق؛ مثل لون السيارة، أو الأرقام الثلاثة الأخيرة من رقم الضمان الاجتماعي، أو شعر الأذنين، يجري تجاهله على نحو روتيني (لكن ليس دائمًا). والكثير من الأشياء الأخرى، مثل الأطعمة المفضلة أو لون العين، تكون مهمة في مواقف قليلة نسبيًا، ولذلك عادة ما تكون بلا أثر في مجرى الأمور الواسع. لكنَّ فروقًا أخرى، مثل لون البشرة أو معدل الذكاء أو التفضيلات الجنسية أو الجندر، تحظى بأهمية بالغة في الولايات المتحدة الأميركية هذه الأيام. والأمر المهم هنا هو أنَّ ثمة اصطفاءً اجتماعيًا للفروق البشرية حين يتعلق الأمر بتحديد الفروق التي ستحظى بأهمية اجتماعية.

وغالبًا ما يتم التغاضي عمّا لهذه الملاحظة من وزن كامل، لأنّه ما إن تُحدَّد الفروق وتُوسَم حتى يُسلَّم بأنّها طبيعة الأمور: هناك السود وهناك البيض، هناك المكفوفون وهناك المبصرون، هناك المعوّقون وهناك السليمون. والطبيعة البدهيّة لهذه التصنيفات هي أحد الأسباب التي تجعل لهذه التسميات مثل هذا الوزن. لكن هنالك بعض الملاحظات التي يمكن أن تُسلّط الضوء على مقدار اجتماعيّة هذا الاصطفاء الاجتماعي للفروق البشرية.

أولًا، ينطوي إنشاء مجموعات على تبسيط مفرط لا بدّ منه. أحد الأمثلة على ذلك هو توزيع الأفراد على صنفي «السود» أو «البيض»، على الرغم من التنوع الهائل ضمن كل صنف من الصنفين الناجمين عن ذلك وغياب الحدود الواضحة بينهما، وفقًا لأي معيار تقريبًا من المعايير التي يمكن أن تخطر في البال؛ بما في ذلك خصائص مثل لون البشرة أو النَسب أو ملامح الوجه التي يُعتقد أنّها تميّز الصنفين[33]. وهذا ما يصحّ على تصنيفات أخرى مثل المثليين أو المنضبطين، والمكفوفين أو المبصرين، والمعوّقين أو السليمين.

ثانيًا، يتكشّف الدور الرئيس الذي يؤدّيه الاصطفاء الاجتماعي للفروق البشرية بملاحظة أنَّ الصفات التي تُعَدّ مهمة، تختلف كثيرًا باختلاف الزمان والمكان. وعلى سبيل المثال، فإنّ خصائص فيزيائية بشرية، مثل الجباه الصغيرة والوجوه الكبيرة، كانت مهمة على نحو خاص في أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ كان يُعتقد أنها شبيهة بخصائص القرد، وتنمّ عن الطبيعة الإجرامية لمن يتّسمون بها[34]. وتختلف الثقافات، بالطبع، اختلافًا شديدًا في الخصائص التي تعدّها مُهمة اجتماعيًا. وعلى سبيل المثال، أولت ثقافة المايا القديمة أهمية غير معتادة للحَوَل، وسعت لإحداث هذه الخاصية المرغوب

(33) M.T. Fullilove, «Abandoning Race as A Variable in Public Health Research: An Idea whose Time has Come,» *American Journal of Public Health*, vol. 88, no. 9 (1998), pp. 1297–1298.

(34) S.J. Gould, *The Mismeasure of Man* (New York: Norton, 1981).

فيها لدى الأطفال بوسائل تشجّع الصغار على التركيز على الأشياء بطرائق تدفع أعينهم إلى الحَوَل. وتقدّم الدراسات الاجتماعية للبناء الاجتماعي وإضفاء الطابع المرضي الطبي أمثلةً جيدة أيضًا[35]. ويُعتبر فرط النشاط الآن ذا أهمية أكبر كثيرًا ممّا كان عليه سابقًا، بوصفه مؤشّرًا على وجود اضطراب. وبات المصطلح الطبي «اضطراب فرط النشاط ونقص الانتباه» ADHD جزءًا من اللغة الشائعة.

ونظرًا إلى أنّ الفروق البشرية تُصطفى اجتماعيًا من حيث أهميتها، اخترنا أن نستخدم كلمة «وَسْم» بدلًا من «صفة» أو «حال» أو «علامة»؛ إذ يعتبر كلّ مصطلح من هذه المصطلحات الأخيرة أنّ الشيء المُشار إليه موجود لدى الشخص الموصوم، ويخاطر بالتعمية على أنَّ تحديد الأهمية الاجتماعية واصطفاءها هما نتاج سيرورات اجتماعية. وفي المقابل، فإنَّ الوسم هو شيء مُلصق إلصاقًا. وإضافة إلى ذلك، فإنَّ مصطلحات مثل «صفة» أو «حال» أو «علامة» تنطوي، في غياب المؤهّلات، على أنّ التسمية صحيحة. وعلى النقيض من ذلك، فإنَّ كلمة «وسم» تترك صحة التسمية سؤالًا مفتوحًا، وهو خيار ذو فائدة كبيرة حين نرغب في أن نناقش. وعلى سبيل المثال، نشير إلى الوصمة التي عانتها بعض النساء كعاقبة لوسمهنّ بأنهنَّ ساحرات[36].

القضية الاجتماعية الحاسمة، في ما يتعلق بهذا الجانب من عملية الوصم، هي تحديد كيفية ظهور الأصناف المنشأَة ثقافيًا وكيفية ترسّخها. لماذا تُفرد جماعات بشرية بعض الفروق البشرية وتعتبرها مهمة، في حين تتجاهل فروقًا أخرى؟ ما القوى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية التي تُبقي التركيز على فارق بشري معيّن؟

2. ربط الفروق البشرية بصفات سلبية

يقوم المكوِّن الثاني للوصمة حين تُربَط فروق موسومة بصورٍ نمطية. وكان عمل غوفمان[37] قد سلّط الضوء على هذا الجانب من جوانب الوصمة الذي بات محوريًا في مفهمتها منذ ذلك الحين. فهو الجانب الأهمّ بين جوانب الوصمة في الأدبيات النفسية التي تتناولها، ربما لأنّه يطرح أسئلة نقدية ذات طبيعة نفسية في شأن عمليات التفكير التي تسهّل الربط بين الوسوم والصور النمطية. ويتماشى مع هذا الإلحاح في علم النفس ما يتّسم به هذا البعد من مركزية في تعريفات علماء النفس للوصمة. وعلى سبيل المثال، يعرّف كروكر وماجور وستيل الوصمة، كما لاحظنا آنفًا، بأنّها «صفة أو خاصيّة تُعبّر عن هوية اجتماعية يُحَطّ من شأنها في سياق اجتماعي معيّن»[38].

ينطوي هذا الجانب من الوصمة على وَسْمٍ وعلى صورة نمطية، بحسب مصطلحاتنا، حيث يربط الوسم

(35) P. Conrad & J.W. Schneider, *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness* (Philadelphia: Temple University Press, 1992).

(36) الإشارة هنا هي إلى ما كان يجري من وسم النساء بأنّهن «ساحرات» أو البحث لديهن عن أدلّة للسحر في أوائل العصر الحديث في أوروبا (بين عامي 1450 و1750)، وفي الفترة الاستعمارية في أميركا الشمالية، وما كان يرافق ذلك من ذُعر أخلاقي وهستيريا جماعية وعشرات آلاف الضحايا.

(37) Goffman.

(38) Crocker, Major & Steele.

شخصًا بمجموعة من الخصائص غير المرغوب فيها تشكّل الصورة النمطية. وثمة مثالٌ على هذا المكوِّن في تجربةِ توصيفاتٍ افتراضية مقتضبة[39] Vignette Experiment أجراها لينك وآخرون[40]. وتلاعبت هذه الدراسة بالوسم تجريبيًا، فجعلت نصفًا عشوائيًا من التوصيفات المقتضبة «مرضى عقليين سابقين»، والنصف الآخر «مرضى آلام في الظهر سابقين». كما تضمنت الدراسة مقياسًا لمدى قناعة المستجيبين بأنَّ المرضى العقليين عمومًا «خطرون». وحين كان التوصيف المقتضب يصف مريضًا سابقًا بآلام الظهر، لم يكن للقناعات المتعلقة بخطورة الأشخاص المصابين بمرض عقلي أيّ دور في الاستجابات النابذة تجاه موضوع التوصيف المقتضب. أمّا حين كان التوصيف المقتضب يصف مريضًا عقليًا سابقًا، فكانت هذه القناعات بمنزلة منبئات قوية بالاستجابات النابذة؛ أي إنَّ المستجيبين الذين يعتقدون أنّ المرضى العقليين خطرون، ارتكسوا بصورة سلبية حيال الشخص الذي يصفه التوصيف المقتضب بأنّه مريض عقلي سابق. وكان واضحًا، لدى كثيرين، أنَّ الوسم «مريض عقلي» يربط الشخص الموصوف بقناعات مُنمّطة عن خطورة المصابين بمرض عقلي، ما ساقهم بدوره إلى الرغبة في الإبقاء على مسافة اجتماعية تفصلهم عن ذلك الشخص.

كما أشرت أعلاه، مثّل هذا الربط بين الوسوم والصور النمطية جانبًا رئيسًا بين جوانب الدراسة النفسية للوصمة في الأعوام الأخيرة، وذلك في أعقاب المقاربة المعرفية الاجتماعية[41]. وما يسعى له هذا المتن البحثيّ الآسر، والمثمر جدًا، هو تبيان العمليات المعرفية التي تُشكل أساس استخدام التصنيفات وربطها بصور نمطية[42]. وسوف نركّز بإيجاز على بعض الجوانب المختارة في هذا المتن الواسع من البحوث.

وفقًا لهذه الأدبيات، غالبًا ما تكون التصنيفات والصور النمطية «تلقائية» وتُيسّر «الكفاءة المعرفية». وتتكشّف الطبيعة التلقائية في التجارب التي تشير إلى أنّ التصنيفات والصور النمطية تُستخدَم في إصدار أحكام سريعة، وتبدو بذلك كأنّها تعمل بصورة سابقة على الوعي. وعلى سبيل المثال، أجرى غيرتنر ومكلوهلن[43] تجربةً أُشير فيها إلى مجموعة من المبحوثين البيض بكلمة «البيض»، وإلى مجموعة أخرى بكلمة «السود»، ثم اختُبِرَت المجموعتان من حيث سرعتهما في الاستجابة لصفات معيّنة حين ترد تحت كلمتَي «البيض» و«السود». واستجاب المبحوثون ذوو التحيّز الشديد وذوو التحيّز الخفيف للكلمات الإيجابية، مثل «ذكي» و«طموح» و«نظيف»، حين وردت تحت «البيض» بسرعة أكبر مقارنةً بسرعة استجابتهم لها حين وردت تحت «السود». وإضافة إلى العمل بطريقة تلقائية

(39) يشير هذا المصطلح إلى تجارب في علم النفس وعلم الاجتماع، تستخدم توصيفات افتراضية مقتضبة لأشخاص أو أوضاع، وتدرس ارتكاسات المشاركين في التجربة حيالها على نحوٍ يكشف تصوّراتهم أو قيمهم أو معاييرهم الاجتماعية أو انطباعاتهم حيال حوادث معينة. (المترجم)

(40) B.G. Link et al., «The Social Rejection of Former Mental Patients: Understanding Why Labels Matter,» *Americal Journal of Sociology*, vol. 92, no. 6 (1987), pp. 1461–1500.

(41) Fiske.

(42) Crocker, Major & Steele.

(43) S.L. Gaertner & J.P. McLaughlin, «Racial Stereotypes: Associations and Ascriptions of Positive and Negative Characteristics,» *Social Psychology Quarterly*, vol. 46, no. 1 (1983), pp. 23–30.

سابقة على الوعي، تشير بعض الدراسات إلى أنَّ استخدام التصنيف يحفظ الموارد المعرفية. فإذا ما زُوِّد المبحوثون، مثلًا، بوسوم مثل طبيب، أو فنان، أو حليق الرأس، أو وكيل عقاري، حين يُطلب منهم تكوين انطباع عن توصيف مقتضب، فإنّهم يكونون أكثر قدرة على القيام بمهمة أخرى في الوقت ذاته، مثل إيقاف تشغيل حاسوب يصدر صفيرًا مقارنةً بمبحوثين لم يزوّدوا بهذه الوسوم[44]. وهذا يعني، من زاوية نفسية، أنَّ التصنيفات المعطاة ثقافيًا تكون حاضرة حتى على المستوى السابق على الوعي، وتوفّر للبشر وسيلة لاتخاذ قرارات مختصرة تفسح لهم المجال لينصرفوا إلى أمور أخرى. غير أنَّ أبحاثًا أخرى في علم النفس الاجتماعي تكشف، في الوقت ذاته، عن قَدر كبير من العمليات المعرفية التي تُبيّن أنَّ نتائج مختلفة جدًا قد تنتج تبعًا لطبيعة المعارف التي يستخدمها البشر والسياقات التي يندرجون فيها[45].

3. فصل الـ «نحن» عن الـ «هم»

يبرز هذا المكوّن لعملية الوصم حين تنطوي الوسوم الاجتماعية على فصل الـ «نحن» عن الـ «هم»[46]. ويوفّر تاريخ الولايات المتحدة وسياساتها كثيرًا من الأمثلة على تعريف أميركيِّي النظام القديم[47] كلًّا من العبيد الأميركيين من أصول أفريقية والهنود الأميركيين والموجات المتعاقبة من المهاجرين، بأنّهم مجموعات خارجية: الـ «هم» المختلفون كثيرًا عن الـ «نحن»، ولم يكن بمنأى تام عن ذلك سوى مجموعات قليلة. وعلى سبيل المثال، يورد جيمس أ. مورون[48] مقتطفات من ملاحظات بنيامين فرانكلين بشأن تأثير المهاجرين الهولنديين (الـ «هم») في المستعمرين الإنكليز (الـ «نحن»): «بدأ الإنكليز بالفعل بترك أحياء معيّنة، مُحاطة بالهولنديين، لانزعاجهم من طرائقهم الناشزة التي لا يمكن قبولها [...] إلى جانب ذلك، فإنَّ الهولنديين أدنى معيشةً، ومن ثم أدنى عملًا، وأدنى أجرًا، من الإنكليز الذين ضايقهم ذلك جدًا وأشعرهم بالاشمئزاز»[49]. وبالطبع، لا يزال هذا الفصل قائمًا إلى اليوم، على الرغم من تغيّر المجموعات التي تمثل الـ «نحن» والـ «هم». إنّ «هم» يشكّلون تهديدًا لـ «نا»، لأنّهم ليسوا أخلاقيين وكسالى وضواريَ[50]. هكذا تغدو المكوّنات الأخرى لعملية الوصم، ربط الوسوم بالصفات غير المرغوب فيها، مبررًا للاعتقاد أنّ الأشخاص الموسومين على نحو سلبي،

(44) C.N. Macrae, A.B. Milne & G.V. Bodenhausen, «Stereotypes as Energy Saving Devices: A Peek Inside the Cognitive Toolbox,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 66, no. 1 (1994), pp. 37–47.

(45) Crocker, Major & Steele.

(46) J.A. Morone, «Enemies of the People: The Moral Dimension to Public Health,» *Journal of Health Politics, Policy and Law*, vol. 22, no. 4 (1997), pp. 993–1020; P.G. Devine, E.A. Plant & K. Harrison, «The Problem of 'us' versus 'them' and AIDS Stigma,» *American Behavioral Scientist*, vol. 42, no. 7 (1999), pp. 1212–1228.

(47) يشير التعبير old–order Americans إلى مجموعة من المسيحيين البيض العنصريين ممن كانوا منضوين إلى الكوكلوكس كلان. (المترجم)

(48) Morone.

(49) B. Franklin, «Letter to James Parker,» in: *The Importance of Gaining and Preserving the Friendship of the Indians to the British Interest Considered*, A. Kennedy (ed.) (London: E Cave, 1752).

(50) Morone.

يختلفون اختلافًا جوهريًا عن أولئك الذين لا يقاسمونهم أنماط الوسم المختلفة. وفي الوقت ذاته، عندما يُعتقد أنَّ الأشخاص الموسومين مختلفون ذلك الاختلاف الواضح، يُصبح من الممكن إنجاز التنميط بسلاسة، لأنَّ الضرّر في نسبة كلّ سلوك رديء إلى الـ «هم» يبقى ضررًا بسيطًا. وفي الحالات القصوى، يُعتقد أنَّ الشخص الموصوم يختلف عن الـ «نحن» إلى الحدّ الذي يكفّ عنده عن أنه بشر بالفعل. وفي الحالات القصوى، أكرر، تغدو كلّ معاملة شنيعة للـ «هم» أمرًا ممكنًا.

في بعض الأحيان، تتوفّر أدلّة على الجهود المبذولة لفصل الـ «نحن» عن الـ «هم»، توافرًا مباشرًا في طبيعة الوسوم المُضفاة ذاتها. وعلى سبيل المثال، يُنظَر إلى أصحاب المناصب باعتبار مناصبهم الشيء الذي يوسمون به[51]. ويتحدث بعضهم عن أشخاص أنّهم «مصروعون» أو «مفصومون»، بدلًا من وصفهم بأنّهم مصابون بالصرع أو بالفصام. وهذه الممارسة هي ممارسة كاشفة في ما يتعلق بهذا المكوّن من مكوّنات الوصمة، لأنها تختلف بالنسبة إلى الأمراض الأخرى. فالشخص المصاب بالسرطان أو مرض القلب أو الإنفلونزا يبقى واحدًا من الـ «نحن»، يبقى شخصًا يُصادف أنّه مصاب بمرض خطر، أمّا ذاك فهو «مفصوم».

4. فقدان المكانة والتمييز

في هذا المكوِّن من مكوِّنات عملية الوصم، يختبر الشخص الموسوم فقدان المكانة والتمييز. وهو مكوّن يخلو منه معظم تعاريف الوصمة، لكن مصطلح الوصمة، كما سنرى، لا يقوى على حمل المعنى الذي ننسبه إليه في العادة إذا ما استُبعد هذا الجانب. وما نراه هو أنّه حين يُوسم البشر ويُعزلون ويُقرنون بصفات غير مرغوب فيها، يكون قد أُقيم المبرر للحطّ من قيمتهم ونبذهم وإقصائهم. وبذلك يُوصم البشر عندما تسوقهم حقيقة أنهم وُسموا، وعُزلوا، وقُرنوا، إلى خصائص غير مرغوب فيها، إلى اختبار فقدان المكانة والتمييز.

تمشّيًا مع هذا الأمر، تعاني المجموعات الموصومة الحرمانَ في فرص العيش عمومًا، مثل الدخل والتعليم والارتياح النفسي والمسكن والعلاج الطبي والصحة[52]. وفي حين تنجو بعض المجموعات من بعض الحرمان في بعض الأحيان[53]، فإننا نجد – حين ننظر إلى لوحة العواقب المحتملة الإجمالية – أنَّ المبدأ العام ينطبق بوضوح على معظم المجموعات الموصومة، فكيف يحدث هذا؟

(51) S.E. Estroff, «Self, Identity and Subjective Experiences of Schizophrenia: In Search of the Subject,» *Schizophrenia Bulletin*, vol. 15, no. 2 (1989), pp. 189–196.

(52) ينظر مثلًا:

B.G. Druss et al., «Mental Disorders and the Use of Cardiovascular Procedures after Myocardial Infarction,» *The Journal of American Medical Association*, vol. 283, no. 4 (2000), pp. 506–511; B.G. Link, «Understanding Labeling Effects in the Area of Mental Disorders: An Assessment of the Effects of Expectations of Rejection,» *American Sociological Review*, vol. 52, no. 1 (1987), pp. 96–112.

(53) على سبيل المثال، الأميركيون الأفارقة في ما يتعلق بتقدير الذات، يُنظر:

J. Crocker, «Social Stigma and Self–esteem: Situational Construction of Self–worth,» *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 35, no. 1 (1999), pp. 89–107.

أ. فقدان المكانة

تتمثّل إحدى العواقب التي تكاد تكون مباشرة للوسم والتنميط السلبيين الناجحين في وضع شخص ما موضعًا متدنيًا عمومًا في تراتب المكانة الهرمي؛ إذ يُربَط الشخص بخصائص غير مرغوب فيها تُقلّل من مكانته في عينَي الواصم. وتتضح حقيقة أنَّ البشر يقيمون تراتبات هرمية في الترتيبات التنظيمية التي تُحدّد أمكنة من يجلس في الاجتماعات، وترتيب أدوار الكلام، وما إلى ذلك. وثمّة فرع من فروع البحث الاجتماعي يتناول التراتبات الهرمية الاجتماعية، يُعرف بتقليد توقّع المكانة Expectation–states tradition، يحظى بأهمية خاصة بالنسبة إلى دراسة الوصمة وفقدان المكانة[54]. سعى هؤلاء الباحثون، استنادًا إلى وجود ميل موثوق حتى لدى الأفراد غير المعروفين لتشكيل تراتبات هرمية في المكانة مستقرة نوعًا ما، عند وضعهم في أوضاع جماعية، إلى فهم العمليات التي أنتجت هذه الحالة. وما وجدوه كان وثيقَ الصلة ببحث الوصمة من نواحٍ شتّى، نؤكد هنا اثنتين منها: أولًا، يوضح هذا البحث أنّ ضروب المكانة الخارجية، مثل العرق والجندر، تشكل تراتبات هرمية في المكانة داخل المجموعات الصغيرة للأشخاص غير المعروفين، على الرغم من أنَّ المكانة الخارجية لا أثر لها في الكفاءة اللازمة لإنجاز مهمة يُطلب من المجموعة القيام بها. ومن المرجّح أن يحتل الرجال والبيض مواقع القوة والهيبة أكثر من النساء والسود، وهم يتحدثون أكثر، ويتقبّل الآخرون أفكارهم بسهولة أكبر، ويُحتمل أكثر أن يكونوا قادةً مُنتخبين للجماعة[55]. وهذه النتائج مهمة للبحث في الوصمة، لأنها توضح كيف يمكن أن تؤدي المكانة المنخفضة القيمة في المجتمع الأوسع إلى أشكال ملموسة جدًا من عدم المساواة في سياق التفاعلات الاجتماعية داخل مجموعات صغيرة. ثانيًا، على الرغم من أنَّ ضروب التفاوت في العواقب المتعلقة بالمكانة تقع في المجموعات، بلا شكّ، فإنّها لا تنجم عن أشكال من التمييز تكون واضحة أصلًا لمراقبٍ عارض. وبدلًا من ذلك، يستخدم أعضاء المجموعة ضروب المكانة الخارجية (مثل العرق والجندر) لإقامة توقعات أدائية تفضي من ثمّ إلى متاهة من التفصيلات التي تشتمل على اعتلاء منصّة الخطابة والإطالة في ذلك والإشارة إلى مساهمات آخرين وإيماءة الرأس والمقاطعة، وما شابه ذلك. وهذا مهم للبحث في الوصمة، لأنه يُظهر أنّ اختلافات جوهرية في العاقبة يمكن أن تحدث، حتى عندما يكون من الصعب على المشاركين تحديد حدث واحد أسفر عن هذه العاقبة غير المتساوية.

ب. التمييز

• التمييز الفردي

تعمد الطريقة القياسية في مفهمة الصلة بين الوسم والتنميط والتمييز في أدبيات الوصمة إلى اتباع صيغة مبسّطة نسبيًا. ففي هذه المقاربة، يُعتقَد أنّ أهمية المواقف والقناعات تكمن في ما إذا كان وسم

(54) E.G. Cohen, «Expectations States and Interracial Interaction in School Settings,» *Annual Review of Sociology*, vol. 8, no. 1 (1982), pp. 209–235; J.E. Driskell & B. Mullen, «Status, Expectations, and Behavior: A Meta–analytic Review and Test of the Theory,» *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol. 16, no. 3 (1990), pp. 541–553.

(55) B. Mullen, E. Salas & J.E. Driskell, «Salience, Motivation, and Artifact as Contributions to the Relation between Participation Rate and Leadership,» *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 25, no. 6 (1989), pp. 545–559.

الشخص (أ) للشخص (ب)، وتنميطه له، يؤديان بالشخص (أ) إلى الانخراط في بعض أشكال التمييز العلني الواضحة الموجهة ضد الشخص (ب)؛ مثل رفض طلب عمل، ورفض تأجير شقّة، وما إلى ذلك. وما من شكّ في أنَّ هذه العملية البسيطة تحدث بانتظام كبير، على الرغم من أنّ بعض المشتغلين بعلم النفس الاجتماعي المهتمين بالوصمة تحسّر مؤخرًا حيال حقيقة أنَّه لم يبرع في توثيق السلوك التمييزي[56]. ولذلك جرت مفهمة الربط بين المواقف والسلوك باعتباره شيئًا يحتاج إليه مجال البحث في الوصمة والتنميط[57]. وفي هذا الصدد، طُبّقت بنجاح «نظرية الفعل المنطقي» لفيشباين وأيزن[58] على التنبؤ بكثير من السلوك، وقد تكون مفيدة أيضًا في التنبؤ بالسلوك التمييزي. وتأتي فاعلية المقاربة التي يقترحانها من مطالبتها إيّانا حصر تركيزنا في سلوك محدد جدًا، والانتباه إلى تعقيد القناعات والمواقف تجاه أداء الفعل المُحدّد المعني. لكن يحتاج مجال البحث في الوصمة إلى توسيع تصوّره للعمليات التي يفضي من خلالها الوسم والتنميط إلى تفاوتات اجتماعية في الظروف المعيشية. والنموذج القياسي الذي يسأل «ما الذي يجعل الشخص (أ) يميّز ضد الشخص (ب)»، ليس كافيًا في حدّ ذاته لشرح العواقب الكاملة لعمليات الوصمة، والحال أنَّ الدخول في التعقيدات الضيقة لشرح فعل محدد – انطلاقًا من معرفة مجموعة محددة من المواقف والقناعات – يُمكن أن يُعمي، بدلًا من أن يلقي الضوء، على فهمنا؛ ما يجعل المجموعات الموصومة تعاني كثيرًا صنوف الحرمان.

• التمييز البنيوي

يلفت انتباهنا مفهوم العنصرية المؤسّسية إلى حقيقة أنَّ ضروب الحرمان كلها يمكن أن تنشأ خارجَ نموذجٍ يفعل فيه شخصٌ ما شيئًا سيئًا لشخص آخر. وتشير العنصرية المؤسسية إلى ممارسات مؤسسية متراكمة تعمل على حرمان مجموعات أقلوية عرقية حتى في غياب التحيّز أو التمييز الفرديين[59]. وعلى سبيل المثال، يعتمد أرباب العمل (من البيض غالبًا)، في اتخاذ قرارات التوظيف، على تزكيات شخصية من زملاء أو معارف (من البيض غالبًا، ومن الذين يُرَجَّح أن يعرفوا مرشحين بيضًا للوظيفة ويزكّوهم). ونجد النوع ذاته من التمييز البنيوي، بطبيعة الحال حيال مجموعات موصومة أخرى. وعلى سبيل المثال، قد لا تنجم قدرة الأشخاص المعوَّقين المحدودة على العمل عن محدودياتهم المتأصلة، بقدر ما تنجم عن تعرّضهم لما يُسميه هان[60] «بيئة معوِّقة» تنشأ من الحواجز التي تحول دون المشاركة، وتنهض مع العمارة التي نقيمها نحن البشر[61]. انظروا إلى بعض أمثلة التمييز البنيوي المحتملة في مرض عقلي مثل الفصام. لنفترض أنّ كون المرض موصومًا يُفضي إلى تخصيص قدر أقلّ من التمويل للبحث فيه، مقارنةً بالأمراض الأخرى، كما يفضي إلى تخصيص قدر أقلّ من المال لرعاية المصابين

(56) Fiske.

(57) Ibid.

(58) I. Ajzen & M. Fishbein, *Understanding Attitudes and Predicting Social Behavior* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1980).

(59) C. Hamilton & S. Carmichael, *Black Power* (New York: Random House, 1967).

(60) H. Hahn, «Paternalism and Public Policy,» *Society*, vol. 20, no. 3 (1983), pp. 36–46.

(61) Fine & Asch.

به وتدبّرهم. إضافة إلى ذلك، خذوا في حسبانكم أنَّه نظرًا إلى عمليات تاريخية متأثرة بالوصمة، تميل مرافق العلاج إلى أن تكون إمّا معزولة في أماكن بعيدة من الأشخاص الآخرين[62]، وإما مقتصرة على بعض الأحياء الأكثر حرمانًا في مناطق مدينية لدى تجمّعات لا تملك من السطوة ما يكفي لاستبعاد هذه المجموعة الموصومة من وسطها[63]. وفي الوقت ذاته، يحظى كادر الصحة العقلية الأكثر نجاحًا وبراعة بمزيد من المكانة والمال من خلال علاج الأمراض الأقلّ خطورة في العيادات الخاصة في المناطق الغنية، ما يترك رعاية المصابين بالفصام لفئة أقلّ براعة بوجه عام[64]. وبقدر ما توجد وصمة الفصام وضعًا كهذا، فإنَّ الشخص الذي يصاب بهذا الاضطراب سوف يكون عرضةً لتمييز بنيوي، سواء عامله أحد ما بطريقة تمييزية أم لا، انطلاقًا من صورة نمطية ما عن الفصام. تترك الوصمة أثرها في البنية المحيطة بالشخص، ما يسوقه إلى أن يكون عرضةً لمجموعة من الظروف المزعجة.

• **فقدان المكانة بوصفه مصدرًا للتمييز**

تمشّيًا مع الملاحظات المتعلقة بدور الوصمة في فقدان المكانة، من المهم أن نلاحظ أنَّ الموقع المتدني في تراتب المكانة يمكن أن يبدأ بإحداث تأثيراته الخاصة في فرص الشخص المعيشية. وليس من الضروري هنا أن نعود إلى الوسم والتنميط اللذين أدّيا في البداية إلى المكانة المتدنية، لأنَّ هذه المكانة نفسها تغدو أساس التمييز. وعلى سبيل المثال، قد تجعل المكانة المتدنية شخصًا أقلّ جاذبية لناحية التواصل معه أو مشاركته النشاطات الجماعية، أو ضمّه إلى مشروع تجاري يتطلّب شركاء لديهم نفوذ سياسي لدى السياسيين المحليين. بهذه الطريقة، يمكن أن يكون لموقعٍ متدنٍّ في تراتب المكانة سلسلةٌ من الآثار السلبية في فرص شتى. ونظرًا إلى أن التمييز الذي يحدث هوٍ خطوة منقولة من الوسم والتنميط، فإنّه يسهل أن تفوتنا الآثار البعيدة لهذه العوامل في أيّ حساب لتأثيرات مكوّنات الوصمة هذه.

• **العمليات النفسية الاجتماعية الفاعلة لدى الشخص الموصوم**

ما إن تقوم الصورة النمطية الثقافية حتى يمكنها أن تؤثر في الأشخاص الموسومين بطرائق مهمة لا تنطوي على أشكال من السلوك التمييزي واضحة من الأشخاص المحيطين بالشخص الموصوم مباشرةً. وعلى سبيل المثال، وفقًا لنظرية الوسم المعدّلة The Modified Labeling Theory في شأن تأثيرات الوصمة في الأشخاص المصابين بأمراض عقلية[65]، يقوّم البشر تصورات تجاه المرض

(62) D. Rothman, *The Discovery of the Asylum* (Boston: Little Brown & Coompany, 1971).

(63) M.L. Dear & G. Laws, «Anatomy of a Decision: Recent Land Use Zoning Appeals and their Effect on Group Home Locations in Ontario,» *Canadian Journal of Community Mental Health*, vol. 5, no. 1 (1986), pp. 5–17.

(64) B.G. Link, «Reward System of Psychotherapy: Implications for Inequities in Service Delivery,» *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 24, no. 1 (1983), pp. 61–69.

(65) B.G. Link, «Mental Patient Status, Work, and Income: An Examination of the Effects of A Psychiatric Label,» *American Sociological Review*, vol. 47, no. 2 (1982), pp. 202–215; B.G. Link et al., «A Modified Labeling Theory Approach in the Area of Mental Disorders: An Empirical Assessment,» *American Sociological Review*, vol. 54, no. 3 (1989), pp. 100–123.

العقلي في وقت مبكر من حياتهم باعتباره جزءًا من التنشئة الاجتماعية في ثقافتنا[66]. وما إن تقوم هذه التصورات حتى تغدو بمنزلة نظرية عاميّة غير اختصاصية في ما يعنيه أن تكون مصابًا بمرض عقلي[67]. فالبشر يقيمون توقعات بشأن ما إذا كان معظمهم سينبذ شخصًا مُصابًا بمرض عقلي كصديق أو موظف أو جار أو شريك حميم، وبشأن ما إذا كان معظمهم سيحط من شأن شخص مُصاب بمرض عقلي باعتباره أقل ثقةً وذكاءً وكفاءة. ولهذه القناعات أهمية شديدة على نحو خاص بالنسبة إلى شخص يُصاب بمرض عقلي خطر، لأن إمكانية الحطّ من القيمة والتمييز تُصبح ذات أهمية شخصية. فحين يقتنع هذا الشخص بأن الآخرين سوف يحطّون من قيمة المُصابين بأمراض عقلية وينبذونهم، لا بدّ من أن يخشى هو نفسه أن يُطبَّق عليه هذا الرفض. وقد يتساءل هذا الشخص: «هل سيستهتر بي الآخرون، وينبذونني، لمجرد أنني بتّ أُعَرَّف كمصاب بمرض عقلي؟»؛ ومن ثم فإنّه بمقدار ما يغدو هذا التصور جزءًا من رؤية هذا الشخص إلى العالم، يمكن أن تكون له عواقب سلبية خطرة، وإذ يتوقع الأشخاص الذين دخلوا المستشفى بسبب أمراض عقلية النبذ ويخشونه، فإنّهم قد يتصرفون على نحو أقلّ ثقة وأشدّ دفاعية، أو قد يتجنّبون التماس ما يمكن أن ينطوي على تهديد. وقد تكون النتيجة تفاعلات اجتماعية متوترة وغير مريحة مع واصمين محتملين[68]، وشبكات اجتماعية أكثر تقييدًا[69]، ونوعية حياة رديئة[70]، وتدنٍّ في احترام الذات[71]، وأعراض اكتئاب[72]، وبطالة وضياع الدخل[73]. وفي حال تفحّص هذه النظرية عن كثب في ما يخصّ الأمراض العقلية، ربما تكون العملية أكثر عمومية. وتمشّيًا مع هذا الاحتمال، أطلقت بينيل[74] مؤخرًا على توقّع التنميط اسم «وعي الوصمة»، واقترحت تطبيقه على حالات موصومة أخرى.

ثمّة مقاربة ذات صلة، لكنها مختلفة بعض الشيء لفهم تأثير الصور النمطية، هي مفهوم ستيل

(66) M.C. Angermeyer & H. Matschinger, «The Effect of Violent Attacks by Schizophrenia Persons on the Attitude of the Public Towards the Mentally Ill,» *Social Science & Medicine*, vol. 43, no. 12 (1996), pp. 1721–1728; T.J. Scheff, *Being Mentally Ill: A Sociological Theory* (Chicago, IL: Aldine de Gruyter, 1966); O.F. Wahl, *Media Madness: Public Images of Mental Illness* (New Brunswick NJ: Rutgers University Press, 1995).

(67) Angermeyer & Matschinger, «Lay Beliefs about Schizophrenic Disorder»; A. Furnham & P. Bower, «A Comparison of Academic and Lay Theories of Schizophrenia,» *The British Journal of Psychiatry*, vol. 161, no. 2 (1992), pp. 201–210.

(68) A. Farina, J.G. Allen & B. Saul, «The Role of the Stigmatized in Affecting Social Relationships,» *Journal of Personality*, vol. 36, no. 2 (1968), pp. 169–182.

(69) Link et al., «A Modified Labeling Theory.»

(70) S. Rosenfield, «Labeling Mental Illness: The Effects of Received Services and Perceived Stigma on Life Satisfaction,» *American Sociological Review*, vol. 62, no. 4 (1997), pp. 660–672.

(71) E.R. Wright, W.P. Gonfrein & T.J. Owens, «Deinstitutionalization, Social Rejection, and the Self–esteem of Former Mental Patients,» *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 41, no. 1 (2000), pp. 68–90.

(72) B.G. Link et al., «On Stigma and Its Consequences: Evidence from A Longitudinal Study of Men with Dual Diagnoses of Mental Illness and Substance Abuse,» *Journal of Health and Social Behavior*, vol. 38, no. 2 (1997), pp. 177–190.

(73) Link, «Mental Patient Status»; Link, «Understanding Labeling Effects.»

(74) E.C. Pinel, «Stigma Consciousness: The Psychological Legacy of Social Stereotype,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 76, no. 1 (1999), pp. 114–128.

وأرونسون[75] عن «تهديد الصورة النمطية» Stereotype Threat. ترى هذه الفكرة أنَّ البشر يعرفون الصور النمطية التي يمكن أن تُطبَّق عليهم: يعرف الأميركيون من أصل أفريقي أنّهم يوصفون بصفات العنف والتدهور الفكري، ويَعرف الرجال المثليون أنّه يُنظر إليهم بوصفهم يحبّون البهرجة ومنحلّين، ويَعرف المصابون بأمراض عقلية أنّ الآخرين يحسبونهم خطرين، ولا يمكن التنبؤ بسلوكهم. والتبصّر الذي يقدّمه ستيل وأرونسون هو أنَّ الصورة النمطية تصبح تهديدًا أو تحديًا؛ إمّا لأنَّ الشخص قد يُقَوَّم وفقًا لها، وإما لأنّه قد يؤكّدها من خلال سلوكه. تمشيًّا مع هذه الفكرة، بيّن ستيل وأرونسون أنَّه، بعد ضبط الفروق الأولية في درجات اختبار الـ SAT[76]، يكون أداء الطلاب الأميركيين من أصول أفريقية أسوأ من أداء الطلاب البيض في هذا الاختبار حين يُساق المشاركون في الدراسة إلى الاعتقاد أنَّ الاختبار يقيس القدرة الفكرية. على النقيض من ذلك، عندما لا يوسم الاختبار ذاته بأنّه تشخيص للقدرة، يحرز الأميركيون الأفارقة من الدرجات ما يحرزه البيض. وما يقوله هذا البحث هو أنَّ وجود صورة نمطية وإدارة لاختبار من اختبارات «القدرة» يمكن أن يؤدي إلى تقويم غير صحيح للإمكانات الأكاديمية لدى الطلاب الأميركيين من أصل أفريقي، ويؤدّي تاليًا إلى التمييز ضدهم على أساس اختبار يبدو «موضوعيًا» في الظاهر.

لاحظوا أنّه في نظرية الوسم المعدّلة، ونظرية تهديد الصور النمطية، لا يحتاج أحد من الذين هم السياق المباشر للشخص إلى الانخراط في أشكال واضحة من التمييز. الأحرى أنَّ التمييز يتقدّم الوضع المباشر، ويستند بدلًا من ذلك إلى تكوين القوالب النمطية والمحافظة عليها. ويبقى أنَّ العواقب تكون وخيمة في بعض الأحيان، وتساهم كثيرًا بلا شك في الاختلافات في فرص عيش البشر في المجموعات الموصومة.

• الآليات التبادلية

وصف غوفمان وآخرون[77] مشكلة الوصمة بأنّها ورطة أو معضلة. وقد ألقت الضوء على أحد أسباب ذلك الملاحظةُ الاجتماعية التي مفادها أنَّ آليات كتلك التي وصفناها هي تبادلية ويُعزّز بعضها بعضًا في تحقيق غايات تميّز ضد المجموعات الموصومة[78]. وحين تتحفّز جماعات قوية للتمييز ضد الـ «هم» الموصومين، فإنّ هناك عددًا من الطرائق التي يمكن بها تحقيق هذا التمييز. وحين لا يمكن إقناع الأشخاص الموصومين بالقبول الطوعي لمكانتهم المتدنية ومردوداتهم الأقلّ، يمكن استخدام

(75) C.M. Steele & J. Aronson, «Stereotype Vulnerability and the Intellectual Test Performance of African Americans,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 69, no. 5 (1995), pp. 797–811.

(76) اختبار SAT هو اختصار لـ Scholastic Assessment Test، وهو امتحان كفاءة للقبول في الجامعات ومؤسسات التعليم العالي في الولايات المتحدة. ويقيس هذا الامتحان مدى جهوزية طلّاب الثانوية للالتحاق بالجامعة، ويقدّم للكليات والجامعات المختلفة بيانات موحّدة للمقارنة بين المتقدّمين، إضافة إلى مراجعة نتائجهم في الثانوية، ورسائل التوصية، وسيرهم الذاتية، ورسائل الحافز الخاصّة بهم، ومن ثمّ الخروج بقرار نهائي بشأن قبولهم. (المترجم)

(77) Ainlay, Becker & Colman (eds.); Crocker, Major & Steele.

(78) S. Lieberson, *Making It Count: The Improvement of Social Research and Theory* (Berkeley, CA: University of California Press, 1985).

التمييز المباشر لتحقيق النتيجة ذاتها. وحين يغدو التمييز المباشر صعبًا أيديولوجيًا، فإنَّ أشكالًا معقدةً من التمييز البنيوي - مثل اختبارات تُحدث تهديد الصورة النمطية - يمكن أن تحقق بعض الغايات ذاتها. وتتبادل الآليات التعزيز أيضًا. وبقدر ما تقبل المجموعات الموصومة النظرة السائدة إلى مكانتها المتدنّية، يقلّ احتمال تحدّيها أشكال التمييز البنيوية التي تسدّ الطريق أمام ما ترغب فيه من فرص. إضافة إلى ذلك، يُعزّز التمييز المباشر قناعة لدى المجموعات الموصومة مفادها أنها ستُعامَل وفق صور نمطية، ويُعزّز بذلك عمليات مثل تلك التي أوضحناها في سياق نظرية الوسم المعدلة ومفهوم تهديد الصورة النمطية. ومن وجهة النظر هذه، تُعَدّ الوصمة ورطةً بالمعنى التالي: ما دامت المجموعات المسيطرة تحافظ على نظرتها إلى الأشخاص الموصومين، فإنَّ إنقاص استخدام آلية معيّنة، يمكن تحقيق الحرمان من خلالها، يوجد في الوقت ذاته الدافع إلى زيادة استخدام آلية أخرى. وتفضي بنا هذه الملاحظة الأخيرة إلى الجانب الأخير من جوانب مفهومنا عن الوصمة: اعتمادها على الفروق في القوة.

رابعًا: اعتماد الوصمة على القوة

تعتمد الوصمة على القوة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية اعتمادًا تامًا؛ فهي تحتاج إلى القوة كي تَصِم. ويكون دور القوة واضحًا في بعض الحالات، لكن هذا الدور في الوصمة كثيرًا ما يُغفَل؛ إذ تؤخذ فروق القوة، في حالات كثيرة، باعتبارها مسلّمة، فتبدو غير إشكالية. حين يفكر البشر في المرض العقلي والسمنة والصمم وامتلاك ساق واحدة، يكون ثمة ميلٌ إلى التركيز على الصفات المرتبطة بهذه الحالات، بدلًا من التركيز على فروق القوة بين المصابين بها وغير المصابين. لكن تبقى القوة ضرورية للإنتاج الاجتماعي للوصمة حتى في هذه الظروف.

كي نفهم دور القوة في الوصمة، لننظر أولًا في حالات تتضح فيها أهمية القوة الاجتماعية. لنأخذ بدايةً ذلك المثال الذي سبق أن أوردناه، الذي خصّ فيه المستعمرون الإنكليز في القرن الثامن عشر الهولنديين بصفتَي النشوز وتدنّي المعيشة. فعلى الغرار ذاته، ألصق أميركيو النظام القديم في القرن التاسع عشر صورة نمطية بالمتحدّرين من أصول إيرلندية مفادها أنّهم «مزاجيون، وخطرون، ومشاكسون، وعاطلون، ومتهوّرون». وشُبِّه الإيرلنديون في ذلك الوقت بالقردة، وصُوِّروا على هذا النحو في الكاريكاتيرات[79]. وفي ضوء الظروف في ذلك الحين، من الواضح أنَّ المستعمرين الإنكليز في القرن الثامن عشر وأميركيِّي النظام القديم في القرن التاسع عشر تمكّنوا من وصم الهولنديين والإيرلنديين، نظرًا إلى مواقع القوة الأرفع التي كانوا يشغلونها مقارنةً بهاتين المجموعتين في ذلك الوقت. وبطبيعة الحال، فإنَّ قوة النازيين هي التي سمحت لهم بوصم اليهود ذلك الوصم الشامل والمدمّر.

لكن كيف يمكن أن نفكر في دور القوة في ظروف مثل ظروف المرض العقلي والسمنة والصمم وامتلاك ساق واحدة؟ يتمثّل واحد من سُبُل ذلك في إدراك أنَّ المجموعات الموصومة غالبًا ما تنخرط في

(79) J.R. Feagin & C.B. Feagin, *Racial and Ethic Relations* (Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996).

الضروب ذاتها من العمليات المرتبطة بالوصمة حين تفكّر في أفراد ليسوا في مجموعتهم الموصومة. خذوا على سبيل المثال المرضى في برنامج علاج خاص ممّن يعانون مرضًا عقليًا خطرًا. ففي مثل هذا الوضع، من المحتمل أن يُحدّد المرضى الفروق الإنسانية لدى أعضاء كادر البرنامج ويَسِمونها. وعلى سبيل المثال، قد يخصّون بعض الأطباء بوسم هو «مروّجو الحبوب» Pill Pusher، ويطبقون صورًا نمطية ذات صلة بهذه الوسوم التي يقومون بإنشائها، مثل القول إنَّ مروّجي الحبوب باردون وبطريركيون ومتغطرسون. وأخيرًا، قد يعاملون الأشخاص الذين يعرّفونهم بأنّهم مروّجو حبوب معاملةً مختلفة وفقًا للاستنتاجات التي توصلوا إليها بتجنّب التواصل معهم أو الحدّ منه، وتبادل التعليقات والنِكات المهينة عنهم، وما إلى ذلك. غير أنّه على الرغم من انخراط المرضى في كل مكوِّن من مكوّنات الوصمة التي حددناها، فإن الأمر لن ينتهي بالكادر، إلى أن يصبحوا مجموعة موصومة. ذلك لأنَّ المرضى لا يمتلكون القوة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية اللازمة لإضفاء عواقب تمييزية جدّية على معرفتهم بالكادر.

لنضع في الحسبان أيضًا أنَّ سيناريوهات مشابهة للذي وصفناه للتوّ توجد في صنوف الظروف الأخرى كلها التي تُنشئ فيها مجموعات فاقدة للقوة نسبيًا وسومًا وصورًا نمطية بشأن مجموعات أكثر قوة، وتُعامِل أعضاءها وفقًا لتلك الصور. وهذا كفيل بأن يلقي الضوء على ما يوجب انطواء تعريف الوصمة على إحالةٍ إلى فروق القوة. فمن دون مثل هذه الإحالة، تُصبح الوصمة مفهومًا مختلفًا جدًا وأوسع نطاقًا بكثير مما يمكن تطبيقه على المحامين والسياسيين والمستثمرين في وول ستريت والبيض. فالوصمة تعتمد على القوة.

نظرًا إلى أهمية القوة في الوصم، من الضروري أن نطرح الأسئلة التالية: هل يحوز الذين قد يصمون قوةً تضمن تثبيت الاختلاف الإنساني الذي يدركونه ويسمُونه في الثقافة؟ هل يحوز الذين يصمون قوةً تضمن أن تدرك الثقافة تلك الصور النمطية التي يربطونها بالفروق الموسومة وتتقبلها بعمق؟ هل يحوز الذين يصمون قوة تفصل الـ «نحن» عن الـ «هم» وتُلصق التسمية؟ وهل يسيطر أولئك الذين يصمون على المدخل إلى مجالات الحياة الرئيسة مثل المؤسسات التعليمية والوظائف والإسكان والرعاية الصحية كي يفرضوا ويُعزّزوا ما يقيمونه من ضروب التمييز وعواقبها؟ بقدر ما تكون الإجابة عن هذه الأسئلة بالإيجاب، يمكننا أن نتوقع قيام الوصمة. وبقدر ما تكون الإجابة بالسلب، فإنَّ بعض مكوّنات الوصمة المعرفية قد تكون موجودة، لكن ما نعنيه بالوصمة عمومًا لا يكون موجودًا.

خامسًا: الآثار المترتبة على مفهوم الوصمة

لمفهوم الوصمة الذي أفصحنا عنه آثار في الكيفية التي يمكن أن يجيب بها المرء عن عدد من الأسئلة المُلحّة، من بينها: (أ) تعريف الوصمة، (ب) الوصمة بوصفها مسألة مقدار، (ج) أصول الوصمة، (د) صورة الشخص الموصوم بوصفه ضحية سلبية في مقابل متحدٍّ ناشط، (هـ) عواقب الوصمة، (و) الوصمة بوصفها معضلة متواصلة، (ز) ما يجب أن نفعله لتغيير العمليات، (ح) أهمية الوصمة في فهم توزيع فرص العيش.

1. تعريف الوصمة

يكشف شرحنا لمفهوم الوصمة عن سببَين يقفان وراء كثرة تعاريف هذا المفهوم في الأدبيات التي تعرض له. فالسبب الأول هو وجود مكوّنات متعددة، يوصف كلٌّ منها بأنّه وصمة. واخترنا تعريف الوصمة على أساس تقارب مكوّناتها المترابطة. وتبعًا لذلك، توجد الوصمة عندما تتضافر معًا عناصر الوسم والتنميط والعزل وفقدان المكانة والتمييز في وضع للقوة يسمح بذلك. وهذا تعريفٌ استخلصناه، وليس تعريفًا موجودًا على نحوٍ وجودي مستقل. ولذلك، تكمن قيمته في فائدته. وأحد الأسباب التي تجعله مفيدًا هو أنَّ مصطلح الوصمة يُستخدم على نطاق بالغ الاتساع، ولا بدَّ من أنَّ درجةً ما من الوضوح سوف تساعدنا في التواصل في شأن هذا المفهوم. أما السبب الثاني فهو متعلق بوجود كلمات تصف على نحوٍ مناسب كلَّ مكوِّن من المكوِّنات، مثل الوَسْم (أو العلامة أو المكانة) والتنميط والإقصاء وفقدان المكانة والتمييز، حيث لا يعود ضروريًا استخدام كلمة الوصمة لوصف أيّ جانب بعينه من هذه الجوانب. وأما بخصوص السبب الثالث فإن التعريف يتوافق مع الاستخدام الحالي للمصطلح كما هو مطبق على مجموعات من الشائع الإشارة إليها باسم المجموعات الموصومة. ولنتذكر أننا حين لا نستخدم في تعريف الوصمة سوى المكونين المعرفييْن، الوسم والتنميط، فإنَّ مجموعات مثل المحامين والسياسيين والبيض يجب أن تُعتبر مجموعات موصومة. أمّا إدراجنا القوة وفقدان المكانة والتمييز، فيتيح للتعريف الرسمي الذي استخلصناه أن يتوافق مع الفهم الحالي لما تمثّله مجموعة موصومة. رابعًا، نعتقد أنَّ هذا التعريف يساعدنا في تصوّر كثير من القضايا المهمة التي تطرحها أدبيات الوصمة، وفي فهمها تاليًا فهمًا أكمل، كما هو موصوف أدناه.

2. الوصمة بوصفها مسألة مقدار

تقودنا مفهمتنا إلى استنتاج أنَّ الوصمة توجد بوصفها مسألة مقدار أو درجة. فقد يكون وسم الفروق البشرية بارزًا إلى هذا الحدّ أو ذاك. ويمكن لوسم أن يقرن شخصًا بكثير من الصور النمطية، أو بقلّة قليلة منها فحسب، كما يمكن ألا يقرنه بأيّ صورة نمطية على الإطلاق. إضافة إلى ذلك، يمكن لقوة الاقتران بين الوسوم والصفات غير المرغوب فيها أن تكون قوية نسبيًا، أو ضعيفة نسبيًا. كما يمكن أن تكون درجة الفصل بين مجموعتَي الـ «نحن» والـ «هم» تامة إلى هذا الحدّ أو ذاك، ويمكن أخيرًا أن يختلف مدى فقدان المكانة والتمييز. وهذا يعني أن بعض المجموعات أشدّ وصمًا من غيرها، وأن بعض المكوِّنات التي وصفناها يمكن استخدامها تحليليًا للتفكير في السبب الذي يقف وراء تنوّع الفروق في مدى الوصمة من مجموعة إلى أخرى.

3. أصول الوصمة

ركّزت دراستنا على طبيعة الوصمة وعواقبها، وليس على مصادرها. لكنَّ مفهمتنا توفّر بعض الأفكار بشأن الكيفية التي يجب أن نفكّر بها في أصول الوصمة. وكما أشرنا في بداية هذه الدراسة، فإنَّ قدرًا كبيرًا من اهتمام الأدبيات التي تناولت الوصمة تَرَكَّزَ في المعالجة المعرفية للمعلومات

المتعلقة بالوصمة. وعلى الرغم من أهمية المعرفة المتحصلة من هذه الأدبيات، فإنها ليست في الأساس الكافي لفهم أصول الوصمة. وكما أشرنا، فإنَّ مجموعاتٍ تحوز، ولا تحوز، قوة الوسم وتشكيل الصور النمطية عن أعضاء كلِّ مجموعة من المجموعات الأخرى تنخرط في ضروب العمليات المعرفية التي تدرسها الأدبيات النفسية الاجتماعية التي باتت ضخمة. لكن المهم هو أيّ معارف تلك التي تسود؛ أيّ معارف تلك التي تتمتع بالنفوذ الكافي في المجالات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، حيث تؤدي إلى عواقب مهمة بالنسبة إلى المجموعة التي توسم بأنّها مختلفة. هذا هو الموضوع الذي نحتاج فيه، حاجة ماسّة، إلى الدراسة الاجتماعية للوصمة؛ ذلك أنّه في حال كون العمليات المعرفية أسبابًا ضرورية لإنتاج الوصمة، فإنّها ليست بالأسباب الكافية. ونحن في حاجة إلى مزيد من فهم العمليات الاجتماعية التي تتيح لوجهات نظر مجموعة معيّنة أن تسيطر على النحو الذي يُفضي إلى عواقب فعلية ومهمة بالنسبة إلى المجموعة الأخرى.

4. ضحية سلبية في مقابل مُتَحَدٍّ ناشط

تبرز واحدة من أشدّ المشكلات إزعاجًا في دراسة الوصمة عندما يسعى علماء الاجتماع للإفصاح عن القيود الفعلية التي توجدها الوصمة في حياة الناس، ويخلصون بفعلهم ذلك إلى تصوير أعضاء من المجموعة الموصومة بوصفهم ضحايا لا حول لهم ولا قوة[80]. والمفارقة أنَّ هذا ينتج مزيدًا من الخطوط في قائمة الصفات غير المرغوب فيها التي تشكل الصورة النمطية للمجموعة الموصومة: فهم «سلبيون» أو «عاجزون» أو «مذعنون». ولهذا السبب، تظهر من حينٍ إلى آخر مقالات تذكّرنا بأنَّ الناس يتفادون، بدهاء، وعلى نحوٍ بنّاء، تحدي العمليات الواصمة[81]. وهذه تذكيرات ذات أهمية قصوى، ويجب دمج الرسالة التي تنقلها في فهمنا الوصمة. وفي الوقت ذاته، تشير الحقيقة البسيطة المتمثلة في أنَّ هذه الأشكال من المقاومة موجودة، إلى أنَّ ثمة شيئًا لتفاديه، وأنَّ هنالك قوى مقيِّدةً تفعل فعلها. كيف يمكن أن نفهم هذه الصور المتناقضة ونُصوّر التقييد والمقاومة في الأبحاث التي تتناول الوصمة؟ سوف يفيدنا هنا إلحاحنا على أهمية فروق القوة في الوصمة، وملاحظتنا أنَّ الوصمة مسألة مقدار ودرجة، ولا سيما أنَّ ذلك يتيح لنا رؤية قضايا التقييد والمقاومة في سياق صراعات القوة؛ إذ يمكن أن نرى أنَّ أفراد المجموعات الموصومة يستخدمون الموارد المتاحة بنشاط كي يقاوموا ما لدى المجموعة الأقوى من ميول واصمة، وأنّهم بمقدار ما يفعلون ذلك، من غير المناسب تصويرهم بوصفهم متلقّين سلبيين للوصمة. وفي الوقت ذاته، فإنّ اتساع الفروق في القوة، يحول دون تغلّب المقاومة على القيد بصورة كاملة. ويُحدّد كمية الوصمة التي يعيشها البشر، ذلك التحديد العميق، توازنُ القوى بين الواصم والموصوم.

(80) Fine & Asch.

(81) ينظر مثلًا:

C.K. Reissman, «Stigma and Everyday Resistance: Childless Women in South India,» *Gender and Society*, vol. 14, no. 1 (2000), pp. 111–135.

5. عواقب الوصمة

تتطلب مفهمتُنا الوصمة تقويم عواقبها المتعددة، لا مجرد عاقبة واحدة أو اثنتين؛ ذلك أنّه لا يسعنا تقويم مدى الوصم حين نقوّم عاقبة واحدة فقط، سواء كانت العاقبة المفردة متعلقةً بتقدير الذات أو وضع السكن أو تقويم الرعاية الطبية. ففي وجهة النظر الأحادية ثمة تضييق زائد نفرضه على دراسة الوصمة. وحين نتبنّى مفهمةً ضيقةً للوصمة، بوصفها، مثلًا، وسمًا مقرونًا بصورة نمطية، يسعنا أن نتوقع عواقب نوعية محددة. ولعلّنا نُحدّد عناصر الصورة النمطية، ثم نتوقّع، بناءً على ما تقتضيه هذه الصورة، العواقب التي يمكن أن تنجم. فإذا ما كانت الصورة النمطية قصورًا في الرياضيات، قد نتوقع إقصاء الشخص من المساعي التي تتطلب كفاءة في الرياضيات. لكنَّ هذا النوع من التنظير، على الرغم من أهميته في فهم بعض جوانب الوصمة، سوف يحجب عنا العواقب الكاملة إذا ما كانت المقاربة الوحيدة التي نستخدمها.

من بين الأسباب التي تدفع مفهمتنا الوصمة إلى تمحيص العواقب المتعددة، ثمة ثلاثة أسباب سوف ننظر فيها هنا: أولها أنَّ الوصمة تنطوي على فقدان المكانة: موقع متدنٍّ في تراتب المكانة. وبقدر ما يحدث هذا، يمكن أن نتوقع لأعضاء المجموعات الموصومة أن تنالهم صنوف العواقب غير المرغوب فيها، الناجمة عن موقع متدنٍّ في تراتب المكانة، بدءًا من اختيار الشركاء الجنسيين، وصولًا إلى طول العمر. أما ثانيها فهو أنّ التمييز البنيوي يمكن أن يفضي إلى عواقب سلبية لا علاقة لها بالقناعات النمطية التي حفّزت التمييز البنيوي في البداية. وعلى سبيل المثال، نجم عن ظاهرة Not In My Back Yard أو NIMBY (ليس في فنائنا)[82] مرافق علاجية للمصابين بأمراض عقلية، الموجودين في مناطق فقيرة وعاجزة نسبيًا من المدينة التي كانت مبتلاة بالجريمة وخطرة[83]. وعاقبة ذلك أنَّ المصابين بمرض عقلي أكثر عرضة لأن يكونوا ضحية من سواهم. وثالثها أنّ الجهود الرامية إلى التغلب على الوصمة قد تكون لها عواقب معاكسة تبدو غير مرتبطة بالصورة النمطية[84]. وعلى سبيل المثال، يطرح عالم الأوبئة الاجتماعية شيرمان جيمس مفهومًا لما يدعوه «الجون هنريّة»[85]: ويعني هذا المفهومُ نزوعًا لدى بعض الأميركيين من أصل أفريقي إلى العمل بكدّ بالغ وضغط شديد بُغية دحض صورة

(82) عبارة تشير إلى معارضة المقيمين في منطقة معينة مشروعًا تطويريًا مقترحًا في منطقتهم. (المترجم)

(83) Dear & Laws.

(84) S.A. James et al., «John Henryism and Blood Pressure Differences among Black Men: II. The Role of Occupational Stressors,» *Journal of Behavioral Medicine*, vol. 7, no. 3 (1984), pp. 259–275; L. Smart & D.M. Wegner, «Covering up What can't be Seen: Concealable Stigma and Mental Control,» *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 77, no. 3 (1999), pp. 474–486.

(85) الجون هنريّة John Henryism هي استراتيجية للتغلّب على الضغوط المديدة، مثل ضغط التمييز الاجتماعي، ببذل جهود شديدة تفضي إلى أثمان فيزيولوجية متراكمة. ويعود المصطلح إلى جون هنري مارتن، الأسود المنتمي إلى عائلة من المزارعين الفقراء، لم يتلقّ إلا تعليمًا بسيطًا، لكنه يُحسن القراءة والكتابة، وحرر نفسه وذريته من نظام المزارعة، وامتلك في الأربعين من عمره 30 هكتارًا من الأرض الصالحة للزراعة، لكنه في الخمسينيات من عمره كان قد أصيب بارتفاع التوتر الشرياني والتهاب المفاصل والقرحة المعدية، ولا سيما أن اسمه على اسم البطل الشعبي جون هنري، الأميركي من أصل أفريقي الذي بذل جهودًا جبارة لحفر نفق للسكة الحديدية ومات بسبب ذلك. (المترجم)

الكسل والعجز النمطية. ووفقًا لجيمس وآخرين[86]، قد يكون لجهد الدحض، في بعض الظروف ثمنه المتمثّل في ارتفاع ضغط الدم. وباختصار، يوضح استكشاف مفهوم الوصمة الشامل أنّها يمكن أن تنطوي على عواقب عدة، وأنّ أيّ تقويم كامل لا بدّ من أن ينظر إلى طيف واسع من هذه العواقب.

6. الوصمة بوصفها ورطة متواصلة

كما ذكرنا من قبل، تشير الأدبيات إلى الوصمة باعتبارها ورطةً أو معضلةً. وتلفت مفهمتنا إلى نحوٍ من الأنحاء تكون فيه الوصمة ورطةً مستمرةً؛ فما الذي يجعل القضاء على العواقب السلبية للوصمة أمرًا عسيرًا؟ حين تسم مجموعاتٌ قويةٌ مجموعةً أقلّ قوة ذلك الوسم الشديد، وتنمّطها ذلك التنميط الواسع، فإنَّ طيف الآليات اللازم لإحداث عواقب تمييزية يكون طيفًا مرنًا وواسعًا على حدٍّ سواء. وذكرنا ثلاثة أنواع عامة من الآليات: التمييز الفردي، والتمييز البنيوي، والتمييز الذي يعمل من خلال قناعات الشخص الموصوم وسلوكه. لكن ما يكمن تحت هذه التسميات العريضة هو مجموعة كاملة من الآليات المحددة؛ فثمة كثير من الطرائق لإحداث تمييز بنيوي، وكثير من الطرائق للتمييز مباشرةً، وكثير من الطرائق التي يمكن من خلالها تشجيع الأشخاص الموصومين على الاعتقاد أنهم ينبغي لهم ألا يتمتعوا بمشاركة تامة ومتساوية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية. إضافة إلى ذلك، إذا ما سُدَّ السبيل أمام الآليات الموجودة، أو أصبح استخدامها محرجًا، يمكن على الدوام إيجاد آليات جديدة. وهذا هو السبب الرئيس في أنَّ الوصمة هي تلك الورطة المتواصلة. وحين يعمد أفراد مجموعة موصومة إلى تفادي عاقبة سلبية، غالبًا ما يفعلون ذلك من خلال فعل (مثل المواجهة أو التفادي) يقابل الآلية المحددة التي تفضي إلى العاقبة غير المرغوب فيها التي يسعون للهروب منها. أمّا حين يكون طيف الآليات الممكنة واسعًا، فإنَّ الفائدة تكون مؤقتة فحسب، لأنَّ الآلية التي سُدَّ سبيلها أو جرى تفاديها، يسهل أن تحلّ محلّها آلية أخرى.

ثمة سبب ثانٍ مرتبط بالأول يجعل الوصمة ورطة مستمرة، هو أن هناك عددًا من العواقب المترابطة. يمكن أن يبذل المرء مجهودًا كبيرًا لتفادي عاقبة مرتبطة بالوصمة، كالتمييز في التأمين الطبي أو تأذّي احترام الذات، لكنَّ القيام بذلك يمكن أن يكون له ثمنه. وعلى سبيل المثال، يمكن للمواجهة أن تُحدث شدّةً، كما هي الحال في «الجون هنريّة» وارتفاع ضغط الدم بين الأميركيين الأفارقة[87]. في ذلك المثال، يُحدث الجهد المبذول للتخلص من عاقبة رديئة شدّةً تُفضي إلى عاقبة رديئة أخرى على نحوٍ فيه مفارقة. كذلك يعني تركيز انتباه خاص على عاقبة واحدة أنّه لا يبقى سوى انتباه قليل للتعامل مع جوانب الحياة الأخرى. ونتيجةً لذلك، فإنّه في حين يمكن أن تتراكم الفوائد في مجال واحد، قد تنجم أضرار مصاحبة في مجالات أخرى. وتعدد آليات الوصمة وعواقبها هو ما يساعد في تفسير أنَّ الوصمة ورطة مستمرة، ويكون أعضاء المجموعات الموصومة، في العادة، محرومين في طيف واسع من مجالات الحياة (مثل العمل، والعلاقات الاجتماعية، والسكن والارتياح النفسي).

(86) James et al.

(87) Ibid.

نتهي مناقشتنا الوصمة باعتبارها ورطة متواصلة بتوضيح. أولًا، لا يعني قولنا إنَّ الوصمة ورطة متواصلة أنَّ كلَّ فرد في مجموعة الموصومين يعاني العاقبة ذاتها؛ ذلك أنَّ الفروق الفردية في الموارد الشخصية والاجتماعية والاقتصادية تساهم، أيضًا، في تشكيل ظروف حياة الأشخاص في المجموعات الموصومة؛ ما يفضي إلى تنوّع شديد داخل المجموعات الموصومة في أي عاقبة نتناولها. هكذا، ما من أحد يقع كلّ الوقوع في شراك وضع متماثل من الحرمان. وتترك الخصائص الأخرى كلها لدى الأشخاص أثرها في عاقبة من العواقب بالطّريقة ذاتها التي تترك بها أثرها في العواقب لدى أشخاص ليسوا أعضاءً في المجموعة الموصومة المعنية. وتشير الورطة المستمرة إلى نسق عام من الحرمان مرتبط بعمليات الوصم، من وسمٍ وتنميط وفقدان للمكانة وتمييز.

7. تغيير الوصمة

إذا كانت الوصمة ورطة متواصلة، فكيف يمكن أن تتغيّر؟ تتمثّل إحدى مقاربات ذلك في التركيز على سلوك معيّن لدى مجموعة معيّنة. وعلى سبيل المثال، يمكن استهداف ممارسات التوظيف بقصد زيادة فرص العمل لمجموعة موصومة مثل المصابين بأمراض عقلية. ويمكن من ثم أن نحاول تغيير قناعات أصحاب العمل ومواقفهم حيال توظيف أشخاص يعانون هذه الأمراض. وهذه مقاربة مثيرة للإعجاب، إلى حدٍّ بعيد، لأنّها تحوّل عقدة الربط بين جوانب الوصمة المتصفة بالعار إلى مشكلة أسلس. وإذا ما كان علينا أن نجترح تدخّلًا، فيمكن أن نستهدف بهذا التدخّل قناعاتٍ ومواقفَ وسلوكًا محددًا لدى أصحاب العمل، فنزيد بذلك من احتمال وصول الدراسة البحثية التدخلية إلى نتيجة بادية النجاح. لكن ما يجعل هذه المقاربة مثيرة للإعجاب هو أيضًا ما يجعلها استجابة غير كافية حيال مشكلة الوصمة الأوسع؛ ذلك أنَّ التركيز الشديد على سلوك معيّن لدى مجموعة معيّنة يترك السياق الأوسع من دون مساس. ونتيجةً لذلك، فإنَّ العواقب الإيجابية ذاتها التي تترتب على برنامج بالغ النجاح، سوف تتآكل بمرور الوقت. وسوف يحدث ذلك لأسباب سبق أن ذكرناها: ثمة حزمة مرنة من الآليات متبادلة التعزيز تربط مواقف الجماعات المسيطرة وقناعاتها بمجموعة من العواقب غير المرغوب فيها لدى الأشخاص الموصومين.

تفضي بنا مفهمتنا إلى التركيز على مبدأين لدى النظر في كيفية تغيير الوصمة: الأول هو أنَّ أيّ مقاربة يجب أن تكون متعددة الأوجه والمستويات؛ يجب أن تكون متعددة الأوجه كي تتناول الآليات المتعددة التي يمكن أن تفضي إلى عواقب سيئة، ويجب أن تكون متعددة المستويات كي تتناول قضايا التمييز الفردي والبنيوي على السواء. غير أنَّ مقاربةً للتغيير، وهنا المبدأ الثاني والأهم، يجب أن تتناول في النهاية السبب الأساسي للوصمة؛ فإمّا أن تغيّر مواقف المجموعات القوية وقناعاتها الراسخة التي تُفضي إلى الوسم والتنميط والعزل والحطّ من الشأن والتمييز، وإما أن تغيّر الظروف، حيث تُحدّ من قوة هذه المجموعات التي تجعل معارفهم هي السائدة. وبغياب التغييرات الجوهرية، فإنَّ التدخلات التي لا تستهدف إلا آلية واحدة في الوقت الواحد، سوف تخفق في نهاية المطاف؛ لأنَّ فاعليتها سوف تقوّضها عوامل السياق التي تركها مثل هذا التدخّل الضيق من دون مسّ. وهكذا يكون علينا، عند النظر في استجابة متعددة الجوانب حيال الوصمة، أن نختار إمّا تدخلات تُحدث تغييرات أساسية في

المواقف والقناعات، وإما تدخّلات تُغيّر علاقات القوة التي تشكّل أساس قدرة الجماعات المهيمنة على التصرف، تبعًا لمواقفها وقناعاتها.

8. فهم تأثير عمليات الوصم في توزيع فرص العيش

أحد الشواغل الأساسية لعلم الاجتماع هو فهم توزيع فرص العيش، سواء كانت تلك الفرص تشير إلى المهن، أو إلى المكاسب، أو إلى الروابط الاجتماعية، أو إلى الإسكان، أو إلى التورط الإجرامي، أو إلى الصحة، أو إلى العيش ذاته. ونعتقد أنَّ لعمليات الوصم تأثيرًا كبيرًا، وربما شديد التبخيس، في فرص العيش هذه. والحال أنَّ غالبية الأبحاث لا تزال تواصل تفحّصها الوصمة المرتبطة بظرف واحد من الظروف في وقت واحد من الأوقات (مثل الإيدز، والسّمنة، والمرض العقلي، وحال الأقليات العرقية، والجندر الأنثوي، والمثلية الجنسية، وما إلى ذلك)، كما أنَّ معظمها لا يقوّم سوى عاقبة واحدة في الوقت الواحد (مثل المكاسب، واحترام الذات، والسكن، والتفاعلات الاجتماعية، وما إلى ذلك). وحين يحصل هذا، غالبًا ما يجد الباحثون مستوًى معيّنًا من التأثير بالنسبة إلى مجموعة موصومة معيّنة في عاقبة معينة. لكن عادةً ما يكون من الصحيح أيضًا أنَّ عوامل كثيرة، غير عمليات الوصم المعنية، تؤثر في العاقبة؛ ما يجعل الوصمة عاملًا واحدًا فقط بين عوامل كثيرة. ويمكن لهذا الأمر أن يسوقنا إلى استنتاج مفاده أنَّ الوصمة مهمة، لكنَّ تأثيرَها متواضعٌ نسبيًا مقارنة بالعوامل الأخرى. وهذا حسابٌ ضالّ لسببين: أولًا، عندما نحاول أن نفهم تأثير الوصمة في ظرف معيّن، يجب أن نضع في الحسبان أنّها يمكن أن تؤثر في عددٍ من فرص العيش، لا في فرصة واحدة فقط. ولذلك، فمن المهم أن يؤخذ في الحسبان التأثير الإجمالي في عدد من العواقب. ثانيًا، هناك كثير من الظروف الواصمة التي يجب النظر فيها عند دراسة عاقبة معيّنة. وعلى التقويم الكامل لتأثير الوصمة في مثل هذه العاقبة أن يدرك أنَّ كثيرًا من الظروف الواصمة تساهم في تلك العاقبة، فلا يقتصر الأمر على ذلك الظرف الذي تختاره الدراسة المحددة المعنيّة. وحين يُنظر إلى عمليات الوصم بالمعنى العريض، نجد أنها يمكن أن تؤدّي دورًا رئيسًا في فرص العيش، وجديرة بالتمحيص، لا من الباحثين الذين يصادف أن يهتموا بالوصمة فحسب، بل أيضًا من مجموعة منوّعة من علماء الاجتماع المهتمين بتوزيع فرص العيش بوجه عام.

خاتمة

بعد مرور ما يقارب أربعين عامًا على نشر كتاب غوفمان في الوصمة، عاودنا النظر في هذا المفهوم في ضوء الأبحاث التي أُجريت في هذه الأثناء. ونظرًا إلى اطلاعنا على انتقادات هذا المفهوم وتطبيقاته الممتدة من غوفمان إلى الوقت الحاضر، أقمنا مفهمة مُنقّحة للمصطلح. في تعريفنا، توجد الوصمة عندما تجتمع عناصر الوسم والتنميط والعزل وفقدان المكانة والتمييز في حال من توازن القوى يسمح لهذه العمليات بأن تتكشّف. وبعد تطوير هذا التعريف وشرح أجزائه المكوّنة، وجدنا أنه ينفع في تقديم منظور مختلف تمامًا بشأن عدد من القضايا الحاسمة في الأدبيات التي تتناول الوصمة. إضافة إلى ذلك، تشير مفهمتنا إلى أنَّ الوصمة يمكن أن تكون محدِّدًا رئيسًا للكثير من فرص العيش التي يدرسها

علماء الاجتماع، من الارتياح النفسي إلى العمالة والسكن والعيش ذاته. ولعلّ سبيل البحث الصحيح في المستقبل أن يتضمن إدماج مفاهيم الوصمة ومقاييسها في البحوث المسحية المجتمعية التي تسعى لفهم المحددات الاجتماعية لطيف واسع من فرص العيش. ومن شأن مثل هذا المسعى أن يتقدّم ببحوث الوصمة إلى أبعد مدى؛ إذ يقوّم الصلة بين الوصمة والعواقب التي تحظى بأهمية واضحة في حياة الناس، متغلّبًا بذلك على النقد الذي أشرنا إليه من قبل بشأن الإلحاح المفرط على التفاعلات الجزئية في أبحاث الوصمة. وفي الوقت ذاته، فإنَّ من شأن إدماج مفاهيم الوصمة ومقاييسها في البحوث المتركزة على فرص العيش أن يوفّر للباحثين، في عدد من مجالات البحث الاجتماعي، إمكانات إضافية لفهم ضروب التوزيع الاجتماعي للعواقب المحددة التي هي محور اهتمامهم. والأهمّ من ذلك أنَّ مثل هذا المسعى سوف يُفضي بنا إلى معرفة تزيد كثيرًا على ما نعرف عن الظروف التي ترتبط فيها الوصمة بعواقب غير مرغوب فيها في أوضاع معيشية فعلية. ومن شأن مثل هذه المعرفة أن تشكّل الأساس لضروب من التدخّل متعدد الجوانب ومتعدد المستويات، يمثّل أفضل أمل لدينا في إحداث تغيير حقيقي في عمليات الوصم.

المراجع

References

Ainlay, S.C., G. Becker & L.M. Colman (eds.). *The Dilemma of Difference: A Multidisciplinary View of Stigma*. New York: Plenum, 1986.

Ajzen, I. & M. Fishbein. *Understanding Attitudes and Predicting Social Behavior*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1980.

Angermeyer, M.C & H. Matschinger. «Lay Beliefs about Schizophrenic Disorder: The Results of a Population Study in Germany.» *Acta Psychiatrica Scandinavica*. vol. 89, no. S382 (1994).

________. «The Effect of Violent Attacks by Schizophrenia Persons on the Attitude of the Public Towards the Mentally Ill.» *Social Science & Medicine*. vol. 43, no. 12 (1996).

Cahill, S. & R. Eggleston. «Reconsidering the Stigma of Physical Disability.» *Sociological Quarterly*. vol. 36, no. 4 (1995).

Causey, K.A. & C. Duran–Aydintug. «Tendency to Stigmatize Lesbian Mothers in Custody Cases.» *Journal of Divorce Remarriage*. vol. 28, no. 1–2 (1997).

Cohen, E.G. «Expectations States and Interracial Interaction in School Settings.» *Annual Review of Sociology.* vol. 8, no. 1 (1982).

Coleman, M., L. Ganong & S. Cable. «Perceptions of Stepparents: An Examination of the Incomplete Institutionalization and Social Stigma Hypotheses.» *Journal of Divorce Remarriage*. vol. 26, no. 1–2 (1997).

Conrad, P. & J.W. Schneider. *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*. Philadelphia: Temple University Press, 1992.

Corrigan, P.W. & D.L. Penn. «Lessons from Social Psychology on Discrediting Psychiatric Stigma.» *American Psychologist*. vol. 54, no. 9 (1999).

Crocker, J. «Social Stigma and Self–esteem: Situational Construction of Self–worth.» *Journal of Experimental Social Psychology*. vol. 35, no. 1 (1999).

Davis, K.R. «Bankruptcy: A Moral Dilemma for Women Debtors.» *Law Psychology Review*. vol. 22 (1998).

Dear, M.L. & G. Laws. «Anatomy of a Decision: Recent Land Use Zoning Appeals and their Effect on Group Home Locations in Ontario.» *Canadian Journal of Community Mental Health*. vol. 5, no. 1 (1986).

Devine, P.G., E.A. Plant & K. Harrison. «The Problem of 'us' versus 'them' and AIDS Stigma.» *American Behavioral Scientist*. vol. 42, no. 7 (1999).

Driskell, J.E. & B. Mullen. «Status, Expectations, and Behavior: A Meta–analytic Review and Test of the Theory.» *Personality and Social Psychology Bulletin*. vol. 16, no. 3 (1990).

Druss, B.G. et al. «Mental Disorders and the Use of Cardiovascular Procedures after Myocardial Infarction.» *The Journal of American Medical Association*. vol. 283, no. 4 (2000).

Estroff, S.E. «Self, Identity and Subjective Experiences of Schizophrenia: In Search of the Subject.» *Schizophrenia Bulletin*. vol. 15, no. 2 (1989).

Farina, A., J.G. Allen & B. Saul. «The Role of the Stigmatized in Affecting Social Relationships.» *Journal of Personality*. vol. 36, no. 2 (1968).

Feagin, J.R. & C.B. Feagin. *Racial and Ethic Relations*. Upper Saddle River, NJ: Prentice Hall, 1996.

Fife, B.L. & E.R. Wright. «The Dimensionality of Stigma: A Comparison of its Impact on the Self of persons with HIIV/AIDS and Cancer.» *Journal of Health and Social Behavior*. vol. 41, no. 1 (2000).

Fine, M. & A. Asch. «Disability Beyond Stigma: Social Interaction, Discrimination, and Activism.» *Journal of Social Issues*. vol. 44, no. 1 (1988).

Fullilove, M.T. «Abandoning Race as A Variable in Public Health Research: An Idea whose Time has Come.» *American Journal of Public Health*. vol. 88, no. 9 (1998).

Furnham, A. & P. Bower. «A Comparison of Academic and Lay Theories of Schizophrenia.» *The British Journal of Psychiatry*. vol. 161, no. 2 (1992).

Gaertner, S.L. & J.P. McLaughlin. «Racial Stereotypes: Associations and Ascriptions of Positive and Negative Characteristics.» *Social Psychology Quarterly*. vol. 46, no. 1 (1983).

Goffman, E. *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1963.

Gould, S.J. *The Mismeasure of Man*. New York: Norton, 1981.

Hahn, H. «Paternalism and Public Policy.» *Society*. vol. 20, no. 3 (1983).

Hamilton, C. & S. Carmichael. *Black Power*. New York: Random House, 1967.

James, S.A. et al. «John Henryism and Blood Pressure Differences among Black Men: II. The Role of Occupational Stressors.» *Journal of Behav*ioral *Medicine*. vol. 7, no. 3 (1984).

Jones, E. et al. *Social Stigma: The Psychology of Marked Relationships*. New York: Freeman, 1984.

Kleinman, A. et al. «The Social Course of Epilepsy: Chronic Illness as Social Experience in Interior China.» *Social Science and Medicine*. vol. 40, no. 10 (1995).

Lewis, J. «Learning to Strip: The Socialization Experiences of Exotic Dancers.» *The Canadian Journal of Human Sexuality*. vol. 7, no. 1 (1998).

Lieberson, S. *Making It Count: The Improvement of Social Research and Theory*. Berkeley, CA: University of California Press, 1985.

Link, B.G. «Mental Patient Status, Work, and Income: An Examination of the Effects of A Psychiatric Label.» *American Sociological Review*. vol. 47, no. 2 (1982).

________. «Reward System of Psychotherapy: Implications for Inequities in Service Delivery.» *Journal of Health and Social Behavior*. vol. 24, no. 1 (1983).

________. «Understanding Labeling Effects in the Area of Mental Disorders: An Assessment of the Effects of Expectations of Rejection.» *American Sociological Review*. vol. 52, no. 1 (1987).

Link, B.G. et al. «The Social Rejection of Former Mental Patients: Understanding Why Labels Matter.» Americal Journal of Sociology. vol. 92, no. 6 (1987).

________. «A Modified Labeling Theory Approach in the Area of Mental Disorders: An Empirical Assessment.» American Sociological Review. vol. 54, no. 3 (1989).

________. «On Stigma and Its Consequences: Evidence from A Longitudinal Study of Men with Dual Diagnoses of Mental Illness and Substance Abuse.» Journal of Health and Social Behavior. vol. 38, no. 2 (1997).

Macrae, C.N., A.B. Milne & G.V. Bodenhausen. «Stereotypes as Energy Saving Devices: A Peek Inside the Cognitive Toolbox.» *Journal of Personality and Social Psychology*. vol. 66, no. 1 (1994).

Morone, J.A. «Enemies of the People: The Moral Dimension to Public Health.» *Journal of Health Politics, Policy and Law*. vol. 22, no. 4 (1997).

Mullen, B., E. Salas & J.E. Driskell. «Salience, Motivation, and Artifact as Contributions to the Relation between Participation Rate and Leadership.» *Journal of Experimental Social Psychology*. vol. 25, no. 6 (1989).

Oliver, M. *The Politics of Disablement*. Basingstoke: Macmillan, 1992.

Opala, J. & F. Boillot. «Leprosy among the Limba: Illness and Healing in the Context of World View.» *Social Science & Medicine*. vol. 42, no. 1 (1996).

Page, R.M. *Stigma*. London: Routledge & Keegan Paul, 1984.

Phelan, J.C. et al. «Public Conceptions of Mental Illness in 1950 and 1996: What is Mental Illness and is it to be Feared.» *Journal of Health and Social Behavior*. vol. 41, no. 2 (2000).

Pinel, E.C. «Stigma Consciousness: The Psychological Legacy of Social Stereotype.» *Journal of Personality and Social Psychology*. vol. 76, no. 1 (1999).

Reissman, C.K. «Stigma and Everyday Resistance: Childless Women in South India.» *Gender and Society*. vol. 14, no. 1 (2000).

Rosenfield, S. «Labeling Mental Illness: The Effects of Received Services and Perceived Stigma on Life Satisfaction.» *American Sociological Review*. vol. 62, no. 4 (1997).

Rothman, D. *The Discovery of the Asylum*. Boston: Little Brown & Coompany, 1971.

Sayce, L. «Stigma, Discrimination and Social Exclusion: What's in A Word?» *Journal of Mental Health*. vol. 7, no. 4 (1998).

Scheff, T.J. *Being Mentally Ill: A Sociological Theory*. Chicago, IL: Aldine de Gruyter, 1966.

Schneider, J.W. «Disability as Moral Experience: Epilepsy and Self in Routine Relationships.» *Journal of Social Issues*. vol. 44, no. 1 (1988).

Sheldon, K. & L. Caldwell. «Urinary Incontinence in Women: Implications for Therapeutic Recreation.» *Therapeutic Recreation Journal*. vol. 28, no. 4 (1994).

Smart, L. & D.M. Wegner. «Covering up What can't be Seen: Concealable Stigma and Mental Control.» *Journal of Personality and Social Psychology*. vol. 77, no. 3 (1999).

Steele, C.M. & J. Aronson. «Stereotype Vulnerability and the Intellectual Test Performance of African Americans.» *Journal of Personality and Social Psychology*. vol. 69, no. 5 (1995).

The Handbook of Social Psychology. D.T. Gilbert, S.T. Fiske & G. Lindzey (eds.). Boston, MA: McGraw–Hill, 1998.

The Handbook of the Sociology of Mental Health. C.S. Aneshensel & J.C. Phelan (eds.). New York: Plenum, 1999.

The Importance of Gaining and Preserving the Friendship of the Indians to the British Interest Considered. A. Kennedy (ed.). London: E Cave, 1752.

The Manufacture of Disadvantage. G. Lee & R. Loveridge (eds.). Philadelphia: Open University Press, 1987.

Wahl, O.F. *Media Madness: Public Images of Mental Illness*. New Brunswick NJ: Rutgers University Press, 1995.

Wright, E.R., W.P. Gonfrein & T.J. Owens. «Deinstitutionalization, Social Rejection, and the Self–esteem of Former Mental Patients.» *Journal of Health and Social Behavior*. vol. 41, no. 1 (2000).

مراجعات الكتب

Book Reviews



حالة حُب، 35x40، زيت على قماش، 2019.
Love, 40x35, Oil on Canvas, 2019.

إبراهيم العيسوي | Ibrahim El-Issawy*

تدريس التنمية المستدامة
التحديات الأخلاقية والسياسية

Sustainable Development Teaching
Ethical and Political Challenges

عنوان الكتاب الأصلي: *Sustainable Development Teaching: Ethical and Political Challenges.*

المحررون: كاترين فان بويك وليف أوستمان ويوهان أومان.

الناشر: أكسفورد: روتليدج؛ نيويورك: أبنجدون.

سنة النشر: 2019.

عدد الصفحات: 282 صفحة.

* أستاذ الاقتصاد المتفرغ في معهد التخطيط القومي في القاهرة.
Emeritus Professor of Economics at the Institute of National Planning in Cairo.

لمحة تاريخية عن تعليم البيئة والاستدامة

يتناول هذا الكتاب قضايا تدريس التنمية المستدامة، مركّزًا على ما تثيره من تحديات أخلاقية وسياسية أمام المعلمين، وعلى سبل معالجتها بالملائم من الممارسات والنماذج وأدوات التدريس. يعتبر هذا الكتاب حلقة جديدة في سلسلة طويلة من المساهمات في مجال التعليم البيئي، وتعليم الاستدامة/ التنمية المستدامة التي ظهرت في سياق الاهتمام العالمي بقضايا البيئة، وعلاقتها بالتنمية، خلال مرحلة تناهز نصف قرن؛ إذ تتابعت الوثائق الدولية والكتابات العلمية التي تطالب بالاهتمام بهذا النوع من التعليم، منذ أن عُقد مؤتمر الأمم المتحدة المعني بالبيئة البشرية في عام 1972 حتى إقرار «جدول أعمال التنمية المستدامة 2030» في عام 2015، مرورًا بإطلاق «عقد الأمم المتحدة للتعليم من أجل التنمية المستدامة» (2005-2014)[1].

وكان لليونسكو دورٌ بارز في التأسيس العلمي والعملي للتعليم المنصبّ على قضايا البيئة والاستدامة، متجليًا في عدد من التقارير المهمة، من أبرزها تقرير عام 2017 **التعليم من أجل أهداف التنمية المستدامة: أهداف التعلم**، وقد كُررت الإشارة إليه في الكتاب الذي شدد على أن «التعليم من أجل التنمية المستدامة»، وإن كان واحدًا من غايات الهدف الرابع من أهداف التنمية المستدامة السبعة عشر، له دور حيوي في تحقيق الأهداف الستة عشر الأخرى[2]. ويضاف إلى ذلك رصيد ضخم من الكتابات التي تناولت هذا الموضوع، نظريًا وعمليًا، في كتب متعددة، وفي مقالات كثيرة ظهرت في عدد من المجلات العلمية التي استُحدثت لتناول قضايا تعليم البيئة والتنمية المستدامة[3]. وقد أسفر الاهتمام بهذه القضايا عن ظهور عدد من الشبكات البحثية[4]؛ للتحاور والتفاعل بين الباحثين في شأنها، ومن بينها شبكة Studies of Meaning-making in Educational Discourses, SMED التي ينتسب إليها محررو هذا الكتاب، والعدد الأكبر من المساهمين فيه بفصل أو أكثر.

(1) لمتابعة أكثر تفصيلًا للوثائق والمؤتمرات الدولية التي دعت إلى الاهتمام بتعليم البيئة والاستدامة، يُنظر: مصطفى كمال طلبة، «عن الاستدامة البيئية في العالم العربي»، **مجلة البيئة والتنمية**، مج 13، العدد 127 (تشرين الأول/ أكتوبر 2008)؛ Helen Hasslof, *The Educational Challenges in 'Education for Sustainable Development': Qualification, Social Change and the Political* (Malmö: Holmbergs, 2015), pp. 14-21, accessed on 23/12/2019, at: http://bit.ly/2LFkDjG

(2) UNESCO, *Education for Sustainable Development Goals: Learning Objectives* (Paris: UNESCO, 2017), p. 8; يُنظر: قائمة مراجع هذا التقرير؛ للتعرّف إلى عدد من التقارير المهمة التي أصدرتها اليونسكو بشأن التعليم البيئي، وبشأن عقد الأمم المتحدة للتعليم من أجل التنمية المستدامة، وبشأن برنامج العمل العالمي الخاص بالتعليم لأجل التنمية المستدامة GAP-ESD، وبشأن المؤشرات المقترحة لمتابعة جدول أعمال 2030 للتعليم Education 2030 Agenda.

(3) يُنظر: طائفة من هذه الكتابات والمجلات العلمية في الببليوغرافيا الشارحة حول تدريس الاستدامة الصادرة من جامعة ماكواري في أستراليا: «Annotated Bibliography-Teaching Sustainability,» Macquarie University, accessed on 10/12/2019, at: http://bit.ly/2qHehJr

(4) من هذه الشبكات: شبكة البحث في تعليم البيئة والاستدامة ESER التي أُسست في عام 2010 في نطاق الجمعية الأوروبية لبحوث التعليم EERA. يُنظر موقع هذه الشبكة في: http://bit.ly/2E7P0Lw؛ وأيضًا شبكة Studies of Meaning-Making in Educational Discourse, SMED التي أُسست في عام 2003، وأسهم عدد من أعضائها بفصول في هذا الكتاب، ويُطلق عليها «بيئة بحثية» Research Environment. يُنظر الكتاب المراجَع: Katrien Van Poeck & Leif Ostman & Johan Ohman, *Sustainable Development Teaching: Ethical and Political Challenges* (Oxford: Routledge; New York: Abingdon, 2019), p. xi.

مؤلفو الكتاب ومكوناته ومساهماته الأساسية

يشتمل كتاب **تدريس التنمية المستدامة: التحديات الأخلاقية والسياسية** على عشرين فصلًا، كتبها سبعة عشر كاتبًا، انفراديًا في بعض الفصول، وثنائيًا أو ثلاثيًا في بعضها الآخر، فضلًا عن مقدمة الكتاب التي أعدها المحررون الثلاثة الذين أسهموا أيضًا في كتابة عدد غير قليل من فصول الكتاب. وأغلبية الكتّاب ينتسبون إلى جامعات إسكندنافية (ثلاث جامعات سويدية وجامعة نرويجية)، إلى جانب ثلاثة كتّاب من جامعة بلجيكية، وكاتب واحد من جامعة بريطانية. وكما سنرى في ما بعد، فإن لهذا التنويع انعكاسات مهمة على مضمون الكتاب، وإمكانية الاستفادة من نتائجه. وإذا كانت النسبة الكبرى من هؤلاء الكتّاب أساتذةً وباحثين في شؤون التعليم والتعلم، وفي ما يتصل بذلك من قضايا، مثل فلسفة التعليم وطرق التدريس والمناهج، مع تركيز واضح على التعليم البيئي وتعليم الاستدامة، فإن قائمة المؤلفين تضم أيضًا مختصين بمجالات السياسة والاجتماع والأخلاق والحوكمة.

تتوزع فصول الكتاب على ثلاثة أقسام: يتناول القسم الأول التعليم ودوره في بناء عالم أكثر استدامة، ويبدأ بفصل يسلط الضوء على مفهوم الاستدامة، ويصحح بعض الأخطاء الشائعة عنها، منها أن الاستدامة تختص بالهموم الإيكولوجية وحدها، وأن ثمة تعريفًا موضوعيًا جامعًا مانعًا للاستدامة، وأن من اليسر تخطيط التحول إلى استدامة التنمية وإدارته. ويرجعنا هذا الفصل إلى تعريف تقرير **مستقبلنا المشترك** للتنمية المستدامة، بأنها «استجابة التنمية لحاجات الحاضر من دون الافتئات على قدرة الأجيال المقبلة على الوفاء بحاجاتها»، ليبرز اشتمال الاستدامة على بعد اقتصادي وبعد اجتماعي، إلى جانب البعد البيئي، وليبيّن ارتكاز مفهوم التنمية المستدامة على عناصر معيارية استهدافية Normative، تخضع للأحكام الذاتية التي قد تتباين تباينًا شديدًا بين الأفراد، كعنصر الحاجة وعنصر نوعية الحياة، وعنصر الحدود البيئية المقبولة. فهذه العناصر عصية على أن يكون لها تعريفات قاطعة. إضافة إلى أنّ تبنّي التنمية المستدامة من أطراف ذات مصالح وتوجهات متباينة، يجعل مفهومها قابلًا لتفسيرات متعددة، وربما متضاربة، ويجعل المفاضلة بينها رهنًا بالمواقف الأخلاقية والمصالح المادية والتوجهات السياسية، ومن ثم تنشأ التحديات الأخلاقية والسياسية لتعليم التنمية المستدامة التي يشير إليها عنوان الكتاب.

ومن النتائج المهمة لهذا الفصل أن الاستدامة على الرغم من حاجتها إلى تحولات جذرية في المجتمعات المعاصرة، فإن التيار الفكري السائد الذي تتبناه المؤسسات الدولية لا يرى ضرورة لهذه التحولات الجوهرية، ويروج الاعتقاد بأن إحراز الاستدامة ممكن في إطار الهياكل المؤسسية القائمة، والنموذج الرأسمالي الليبرالي المعتمد على قوى السوق في حل المشكلات (ص 20). ولما كانت التحولات الجوهرية المطلوبة في النظم المجتمعية تصطدم عادة بمقاومة شديدة من أصحاب المصالح المترسخة، وتثير صراعات قوة؛ بسبب التعارض بين مصالح الطبقات، والفئات المختلفة في المجتمع، فإن كُتّاب هذا الفصل يرون أن مشكلات الاستدامة وثيقة الصلة بهياكل الاقتصاد والسلطة في المجتمع، وأن النضال من أجل الاستدامة يجب أن يُفهم على أنه جزء من النضال السياسي بشأن المستقبل (ص 25).

ويبين الفصل الثاني أن تعليم التنمية المستدامة لا ينطوي على مسائل معرفية فحسب، بل ينطوي أيضًا على تحديات أخلاقية وسياسية؛ لذا يجب التعامل التربوي مع مشكلات الاستدامة على أنها تنتمي إلى طائفة المشكلات الخبيثة Wicked. ويُقصد بها المشكلات التي تتصف بأن الحقائق فيها غير قاطعة، أو غير يقينية، وأن القيم المتعلقة بها محل خلاف، وأن المصالح التي تتنازع عليها الأطراف المختلفة كبيرة، وأن ثمة ضرورة للإسراع في اتخاذ قرارات بشأنها. وتظهر هذه السمات بجلاء في قضايا، مثل: فقدان التنوع البيولوجي، والطاقة النووية، وتغير المناخ (ص 28-29). والحل التربوي الذي يطرحه الكتاب لهذا النوع من المشكلات يتمثل في ما يُطلق عليه «التعليم ما بعد الاعتيادي» Post-normal education، فهذا النوع من التعليم يتجاوز مقاربة «التعليم القائم على الحقائق»، إلى مقاربة أوسع وأعمق، وأكثر تنوعًا في مصادر المعرفة، وفي الأطراف المشاركة في إنتاجها، وفي قيم هذه الأطراف وتصوراتها لحل المشكلات، وهي المقاربة التعددية Pluralism. ويترتب على هذه المقاربة أن تدريس الاستدامة لا يمكن أن يأخذ شكلًا واحدًا، أو ممارسة موحدة، بل يجب أن يتنوع بحسب القضية محل الاهتمام (ص 33-34). ويُقترح أن يعتمد التعليم ما بعد الاعتيادي لقضايا الاستدامة على التواضع في التعامل مع الحقائق عند تقديمها للطلاب، وذلك نظرًا إلى ما يحيط بها من لايقين، ولأن الحقائق وحدها لا تكفي لتوجيه تصرفاتنا نحو بناء عالم أكثر استدامة، إضافة إلى أن الحاجة إلى الأحكام القيمية ستظل قائمة. ويُوصى بتصميم ممارسات تعليم وتعلم تتمحور حول القضايا أو المشكلات Problem-oriented (ص 36).

في حين يقترح الفصل الثالث خمسة مبادئ لتدريس البيئة والاستدامة، منها: تشجيع الطلاب على الاشتباك والارتباط العاطفي مع محتوى التدريس، بتحفيزهم على المناقشة وتداول الآراء، وعلى التفكير الإبداعي بشأن مشكلة محددة، كتغير المناخ، تطبيقًا للتعاليم التربوية للفيلسوف وأستاذ التربية الأميركي الأشهر، جون ديوي. ومنها معالجة مشكلات استدامة محلية، من دون صرف النظر عن مشكلات الاستدامة العالمية، ولا عن الروابط بين المحلي والعالمي. ومنها توكيد التعددية، بتوجيه النظر إلى المناظير المتعددة لتناول معظم المشكلات، وتعدد المعارف المتعلقة بها. ومنها تشجيع الطلاب على اكتساب المعارف والمهارات اللازمة؛ للتعامل مع الأبعاد الأخلاقية والسياسية لقضايا الاستدامة.

أما القسم الثاني من الكتاب فيشتمل على ستة فصول، تقدم في مجموعها دليلًا لتحضير المقررات والدروس في سياق تدريس التنمية المستدامة، كما تقدم أدوات للنظر والتأمل في أساليب التدريس، وفي المقاربات المتعددة للتعامل مع التحديات الأخلاقية والسياسية لتعليم البيئة والاستدامة. ويستهل الفصل الرابع هذا القسم بتقديم نموذج لتخطيط تعليم الاستدامة، يطلق عليه «النموذج التكاملي» Integrative Model. وينطلق هذا النموذج من أن للتعليم ثلاث وظائف أساسية، وهي التأهيل Qualification؛ أي تزويد الطلاب بالمعارف والمهارات اللازمة لتأهيلهم للتعامل مع مواقف معينة، والتهيئة الاجتماعية Socialization، بمعنى غرس قيم ومعايير ورؤى إلى العالم، تتفق مع المعايير والمستويات السائدة في المجتمع الذي يعيش فيه الطلاب، وبناء الشخصية Person Formation، بإكساب الطلاب القدرة على التفكير النقدي، وعلى

إصدار الأحكام الأخلاقية. ووصف النموذج بالتكاملية يأتي من أن هذه الوظائف متداخل بعضها مع بعض. والراجح أن القيم هي صاحبة الدور الأساسي في هذا التداخل؛ لأن المعارف تحمل عادة في طياتها قيمًا معينة، ولأن القيم أساسية في بناء الشخصية.

وثمة مشكلة مع الوظيفة الثانية؛ إذ يُقصد بها (وفق التعريف المقدم في ص 61) استنادًا إلى أعمال دوركايم وبورديو وأوستمان، تعليم الطلاب القيم والمواقف والمعايير التي تمكّنهم من الاندماج في مجتمع معين، ومن ثم المحافظة على التقاليد الثقافية والدينية لهذا المجتمع، أي إعادة إنتاج المجتمع القائم. ولكن ممارسة هذه الوظيفة في سياق تعليم البيئة والاستدامة تعني تهيئة الطلاب لإقامة مجتمع مختلف، وهو المجتمع الأكثر استدامة، وهذا ما يقتضي إعادة النظر في القيم والمواقف السائدة، وبث قيم ومواقف مواتية للتنمية المستدامة. والسؤال الذي نطرحه الآن، وسنعود إليه بعدئذ، هو: هل هذا التحول في الوظيفة الاجتماعية للتعليم ممكن في إطار المجتمع القائم؟ وحتى إذا سعى التعليم لتحقيق هذه الوظيفة، فهل سيجد المتعلم فرصة حقيقية في المجتمع القائم؛ لتفعيل القيم والمعايير المغايرة لما هو سائد؟

ويقارن الفصل الخامس بين ثلاثة أنماط من التعليم الموجه إلى قضايا البيئة والاستدامة، وهي: النمط القائم على الحقائق الذي يركز على نقل المعارف للطلاب، والنمط الاستهدافي الذي يركز على غرس القيم، والنمط التعددي الذي يركز على تنمية قدرات الطلاب على التقييم النقدي لوجهات نظر مختلفة، غالبًا ما تعبّر عن مصالح وتوجهات سياسية وقيمية متباينة. والغرض من المقارنة هو إبراز نقاط الضعف ونقاط القوة في كل نمط، ومن ثم توفير مرجعية يمكن أن يستفيد منها المعلمون في تخطيط المناهج وتصميم الدروس، على نحو معزز لفكرة التنمية المستدامة. ويحبذ الكتاب النمط التعددي، استنادًا إلى أن قضايا الاستدامة يحيط بها قدر كبير من اللايقين، وأن الآراء حول التعامل معها تتباين وتتضارب، حتى لو كان هناك اتفاق على الحقائق العلمية المتعلقة بها؛ لذا فإن الأنسب تربويًا، والأشد توافقًا مع الديمقراطية، للتعامل مع هذه القضايا هو تنمية قدرات الطلاب على التفكير والتقييم النقديين لوجهات النظر المختلفة، وعلى اتخاذ موقف في الحوارات التي تدور في الصفوف الدراسية، وكذلك في المجتمع الأوسع (ص 75–76). ويقتضي النمط التعددي لتعليم البيئة والاستدامة اتباع طرق تدريس تولي الأولوية للتحاور بين الطلاب، في إطار حلقات نقاشية، ولقيام الطلاب بمشروعات بحثية، ولأوجه نشاط تحديد المواقف، من طريق تمثيل الأدوار Role Playing. ويدرك المؤلفون أن طرق التدريس المرتبطة بالنمط التعددي تستنفد كثيرًا من الجهد والوقت في تصميمها وتنفيذها، فضلًا عن أن التنبؤ بنتائجها ليس سهلًا (ص 79).

وتتناول الفصول التالية (من السادس إلى التاسع)، بدرجة أكثر تفصيلًا، الجوانب الأخلاقية والقيمية والسياسية لتعليم البيئة والاستدامة، فتقدم تصنيفًا للمواقف التي تظهر فيها الأخلاقيات في الممارسات التعليمية المتوافقة مع المقاربة التعددية، وذلك انطلاقًا من الفلسفة البراغماتية لجون ديوي، ومن فكرته عن الارتباط الوثيق للأخلاق بكيفية تنسيق الأفراد تصرفاتهم مع الآخرين، ومع البيئة المحيطة بهم (ص 84). ثم يقترح الكتاب عددًا من المبادئ لتعامل المدرسين

مع الجانب الأخلاقي بطريقة مسؤولة ديمقراطيًا، من ناحية، وعلى نحو يعزز التفكير الأخلاقي للطلاب، ويساعد في تنميتهم فاعلين أخلاقيين Moral subjects، من ناحية أخرى (ص 90 وما بعدها). ويقدم الكتاب تصنيفًا للمواقف المختلفة التي يمكن أن تظهر فيها الأبعاد السياسية لقضايا الاستدامة في الممارسات التربوية. وهذه الأبعاد تدور أساسًا حول كيفية تنظيم المجتمع، وحول ما يجرّ ذلك من أحكام وترتيب للأولويات، وقرارات بشأن البدائل المتاحة لذلك. والمواقف المختلفة التي يرصدها الكتّاب تكشف فروقًا ضخمة في الفرص التي تتاح للطلاب؛ لتطوير أهليتهم في اتخاذ موقف سياسي عندما يواجهون آراء متناقضة تتعلق بقضايا الاستدامة. وبناء على فحص هذه المواقف، ينتهي الكتّاب إلى تحبيذ تبنّي المعلمين مقاربة التدبر أو المداولة Deliberation التي تقوم على التفكير المنطقي، وعرض الآراء المتنوعة، مع الاحترام المتبادل بين أصحاب الآراء المختلفة، وعدم شخصنة النقاش، وذلك أساس للانتقال من تواصل إلى توافق Consensus في مناقشات قاعة الدرس (ص 117–118).

أما القسم الثالث والأخير، فيقدم من خلال أحد عشر فصلًا مجموعةً من الممارسات التعليمية التي تُبنى على المقاربة التعددية للأبعاد الأخلاقية والسياسية لتعليم التنمية المستدامة، ويقترح أطرًا مفاهيمية، ونماذج وتصنيفات متعددة؛ للاستفادة منها في تصميم الدروس وتنفيذها. ففي الفصل العاشر الذي كتبه المحررون الثلاثة للكتاب نظرية لتعليم البيئة والاستدامة، مبنية على نظرية التعليم والتعلم التي صاغها ديوي وبنتلي، وأطلقا عليها «نظرية المعاملة» Transaction. وجوهر هذه النظرية التعلم من خلال الممارسة، والتفاعل الاجتماعي بين الأفراد، وتفاعلهم مع البيئة الاجتماعية والمادية المحيطة بهم، وسعيهم للتنسيق Coordination معها، سواء لتحقيق ما خططوا له، أم للتكيف مع التغيرات في هذه البيئة. وبعد تقديم هذه النظرية، يشرح الكتّاب أنواع التدخلات التي يمكن أن يقوم بها المدرسون Teacher's moves؛ للتحكم في مسار عملية التعلم في اتجاه يتوافق مع أغراض تدريس البيئة والاستدامة. وتتنوع هذه التدخلات ما بين تدخلات معرفية، وتدخلات سياسية، وتدخلات أخلاقية (الفصول 11–13). وتتعمق الفصول اللاحقة (14–20) في تفاصيل أساليب تعليم وتعلم قضايا البيئة والاستدامة، شاملةً مناقشات قاعة الدرس، ومحتوى الدرس وأثره في تعزيز مسارات معينة للتعلم وللتفكير والسلوك، واستخدام النصوص الأدبية (كقصة روبنسون كروزو) في توصيل مفاهيم الاستدامة وتغير المناخ، وكيفية تنظيم المدرس للعملية التعليمية على نحو يسمح للطلاب بالتصرف، بوصفهم فاعلين سياسيين، وإعداد الطلاب للتوصل إلى قرارات بشأن قضايا الاستدامة، ولا سيما تلك القضايا المعقدة التي تفتقر إلى معلومات يقينية، وأخرى بشأن سبل التعامل مع ما قد ينشأ في سياق مناقشة هذه القضايا، من احتدام للمشاعر ومظاهر للصراع، أو العداء بين الطلاب.

ملاحظات تقييمية

1. يظهر هذا الكتاب في وقت تشتد فيه الحاجة إلى موجّهات للتعليم، وإرشادات للمعلمين، بشأن تصميم المناهج وإعداد الدروس، بما يخدم أهداف التنمية المستدامة. وقد سعى الكتاب لتلبية هذه الحاجات على نحو علمي رصين، مع التأسيس الفلسفي العميق لما يقدمه

من نظريات تعليم البيئة والاستدامة، وما يقترحه من أساليب لتدريس موضوعاتهما، وذلك بالاستناد إلى إسهامات فلاسفة التعليم، فضلًا عن الإفادة من البحوث النظرية والتطبيقية التي أجراها مؤلفو الكتاب، وأكثريتهم متمرسة بقضايا التعليم عمومًا، وقضايا التعليم البيئي وتدريس الاستدامة خصوصًا. وقد نجح الكتاب في بيان ما ينطوي عليه تعليم البيئة والاستدامة من أبعاد أخلاقية وسياسية، وفي التحديد الدقيق للمواقف المختلفة التي تظهر فيها هذه الأبعاد، وفي تقديم مقاربات تربوية، تساعد المعلمين في تصميم مناهج وتخطيط دروس تراعي هذه الأبعاد، وتشجّع الطلاب على الاشتباك مع القضايا المعقدة للاستدامة بطرق نقدية، مع اتباع نهج ديمقراطي في الممارسات التعليمية. وإذا كان الكتاب قد وجّه الأنظار إلى ما ينطوي عليه تدريس البيئة والاستدامة من أبعاد أخلاقية وسياسية، ففي الحقيقة لا تخص هذه الأبعاد تعليم البيئة والاستدامة فحسب، بل إنها سمة لتدريس العلوم الاجتماعية جميعًا. فهي تصادفنا، مثلًا في علم الاقتصاد، بوصفها أمرًا ناتجًا من أن المفاهيم والمقولات والنظريات الاقتصادية محملة عادةً بقيم أخلاقية وتحيزات سياسية(5).

2. من الرسائل المهمة للكتاب تأكيد أن الانتقال إلى مجتمع أكثر استدامة يقتضي إحداث تغيرات جوهرية في المجتمعات المعاصرة، تأخذها بعيدًا عن المسارات الشائعة التي تكرس الليبرالية الاقتصادية الجديدة، وتتصور أن من الممكن حل جميع المشكلات عن طريق آليات السوق.

وشدد الكتاب، عن حق، على أن التحولات المطلوبة للتحول إلى مجتمع التنمية المستدامة تواجَه بمقاومة عنيفة من أصحاب المصالح المستفيدين من النظام الاجتماعي القائم؛ لذا فإن النضال لأجل الاستدامة بالضرورة جزء من النضال السياسي في سبيل التغيير الاجتماعي. وهذه الحقائق تدعو إلى طرح السؤال الآتي: إلى أي مدى يستطيع تعليم البيئة والاستدامة، المُوصى به في الكتاب، غرس مثل هذه الأفكار في عقول الطلاب؟ وفي تقديري أن هذا المدى محدود جدًا، لسببين: أولهما تبنّي الكتاب ممارسات تعليمية تقوم على نهج التعددية، وهو ما يعني تعريض الطلاب لوجهات نظر متباينة، قد لا يتوافق بعضها، أو أكثرها، مع نوع التحولات الجوهرية المطلوبة لمجتمع أكثر استدامة. وعلى الرغم من أن لنهج التعددية مزايا لا تنكر، ولا سيما التوافق مع مبادئ الديمقراطية، ومع التفكير الإبداعي، فإن هذا النهج قد يسبب كثيرًا من الإرباك والبلبلة والحيرة، ولا سيما للطلاب في المراحل العمرية المبكرة الذين لا يملكون من الخبرة والمعارف ما يمكنهم من المفاضلة بين وجهات النظر المختلفة. وثانيهما أن الفرصة قد تكون معدومة لتضمين فكرة التحول الجوهري للنظام الاجتماعي في المناهج والدروس التي تقدم في نظم تعليمية، تشرف عليها الحكومات، وتمولها، في النظم الاجتماعية القائمة. فالراجح أن تعتبر الحكومات هذه الفكرة تحدّيًا لها، ونوعًا من التحريض على قلب نظام الحكم. غير أنه يجب ألّا يفهم من ذلك أن لا جدوى من تعليم البيئة والاستدامة الذي لا يخاطب قضية التغيير المجتمعي الجوهري؛ إذ من الوارد أن ينتج هذا النوع من التعليم بعض التطور في قيم الطلاب وسلوكهم، على نحو معزز للمحافظة على

(5) لمزيد من تفاصيل هذه المسألة، يُنظر: إبراهيم العيسوي، **تجديد الفكر الاقتصادي: نظرة نقدية إلى الفكر الاقتصادي السائد وعرض وتقييم لبعض مقاربات تطويره** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2019)، ص 138–153.

البيئة، والتخفيف من حدة التلوث والاحتباس الحراري، من خلال إقناع الطلاب بالتحول، مثلًا، من الأوعية البلاستيكية لطعامهم، إلى الأوعية الزجاجية القابلة لإعادة التدوير والاستعمال، وبأهمية الفرز المسبق للقمامة المنزلية، وإمكانية الاقتصاد في استهلاك الطاقة، بالتحول إلى الأساليب التشاركية للانتقال ... إلخ.

3. يثير نهج التعددية الذي يتبناه الكتاب مشكلة أخرى، إذا اتسع نطاق تطبيقه في التعليم؛ ذلك أن كلمة Education تترجم في بعض الأحيان إلى «التعليم»، وفي بعضها الآخر إلى «التربية» (كما في الترجمة العربية لاسم منظمة اليونسكو). وعلى الرغم من أن لفظتَي «التعليم» و«التربية» كثيرًا ما تستخدمان مترادفتين، فإنهما لا تحملان معنى واحدًا في اللغة العربية، وإلا لما كانت بعض الدول العربية تسمي الوزارات المعنية بالشأن المدرسي وزارات التربية والتعليم. ولهذه التسمية مغزى مهمّ، ألا وهو التمييز بين وظيفة التعليم، بوصفه ناقلًا للمعارف والمهارات والوظيفة التربوية المتعلقة بغرس قيم وأخلاقيات معينة في عقول الطلاب ونفوسهم من ناحية، وتأكيد أهمية أداء المدارس لهاتين الوظيفتين معًا، من ناحية أخرى. والظاهر من تبنّي الكتاب نهج التعددية أنه يتحفظ على الوظيفة التربوية؛ إذ يعتبرها متعارضة مع المنظور الديمقراطي، وأنها تحمل خطر التلقين أو غسيل المخ (ص 77-78). بل إن الكتاب يحذّر المدرسين من الذهاب إلى أن مبادئ أخلاقية معينة أصوب من غيرها في السعي نحو التنمية المستدامة، وذلك لاعتباره أن هذا المسلك يصادر التنوع الأخلاقي، ويساعد في بروز خطر الدوغمائية (ص 91). زد على ذلك أن الكتاب، في سياق تبنّيه فلسفة ديوي البراغماتية، يحذّر من التعامل مع القيم على أنها ثابتة، أو مطلقة، ويستشهد على ذلك بقول لديوي في قيمة الصدق، مفاده أن من الممكن تصور حالات معينة، يكون من المقبول فيها أخلاقيًا الكذب؛ لأنه يساعد مثلًا في إعفاء الناس من معاناة لا ضرورة لها (ص 96). وفي تقديري أن هذا المنحى يهدر الوظيفة التربوية التي لا غنى عن قيام المدرسة بها.

4. يقترح الكتاب طرائق جيدة، من حيث المبدأ، لتعليم البيئة والاستدامة، كالطرق التي تقوم على التحاور بين الطلاب، وعلى إنجازهم مشروعات لحل مشكلات بيئية معينة، سواء في نطاق المدرسة، أم في نطاق الوسط المحيط بها، وعلى التعلم من خلال الزيارات الميدانية والرحلات المدرسية العلمية، وكذلك استخدام الأعمال الأدبية في تعليم البيئة والاستدامة[6]. وقد أسس المؤلفون لهذه الطرائق بالرجوع إلى أعمال كبار التربويين، مثل ديوي وبياجيه وفيغوتسكي. ولا شك في أن إمكانات تطبيق هذه الطرائق متاحة، وإن بدرجات متفاوتة، في دول الشمال، حيث توجد نظم ديمقراطية، وتُزود المدارس بكل ما يتطلب التعليم الجيد من إمكانات مالية وتجهيزات مادية، وكثافة فصول منخفضة، ويُعدّ المعلم إعدادًا جيدًا، وتنمّى مهاراته التدريسية من خلال التدريب والتعليم المستمر، وحيث أجور المعلمين مجزية، والسنة الدراسية طويلة في تلك الدول، ويُعمل خلالها بنظام اليوم الدراسي

(6) من الملاحظ أن الدعوة إلى استخدام الأعمال الأدبية في التعليم تتجاوز تعليم البيئة والاستدامة إلى العلوم الاجتماعية، ففي مجال الاقتصاد مثلًا يرى أصحاب هذه الدعوة أن فهم كثير من السلوك الاقتصادي للبشر ممكن من خلال دراسة الروايات التي خلدها التاريخ. يُنظر مثلًا:

G. Morson & M. Shapiro, *Cents and Sensibility: What Economics can Learn from the Humanities* (Princeton: Princeton University Press, 2018).

الكامل. وشتان بين هذه الأوضاع وأحوال التعليم في دول الجنوب، ومنها الدول العربية بالطبع؛ لذا فحتى إن وجدت الطرائق المقترحة سبيلها للظهور في الوثائق المتعلقة بالتعليم البيئي، وتدريس التنمية المستدامة في دول الجنوب، فإن الحاصل أنها تظل حبيسة هذه الوثائق؛ إذ لا تتوافر فرص حقيقية لتطبيقها على أرض الواقع في المدارس أو الجامعات[7]. وعمومًا يلاحظ أن معظم دولنا العربية ليست بعيدة عن مجال تطبيق ما تضعه من وثائق لتعليم البيئة والاستدامة فحسب؛ بسبب الأحوال المالية والمادية، وبسبب الأولويات المتّبعة، وإنما لأنها ما زالت تناقش الموضوع، وتبحث عن سبل للتعامل معه[8]. ويبدو أن هذا ليس حالنا وحدنا، بل حال كثير من دول الجنوب[9].

5. واضح، من المراجع والجهات المساندة للبحوث المقدمة في الكتاب، أن لموضوع الاستدامة وتدريسها أهمية كبيرة في الدول التي ينتمي إليها مؤلفو الكتاب، فهؤلاء ينتمون جميعًا إلى هذا الشطر من العالم الذي بلغ مراحل متقدمة على سلم التنمية البشرية؛ لذا فإن الطرح المقدم في الكتاب طرحٌ من منظور دول متقدمة، إذ إن دول شمال أوروبا الإسكندنافية، أساسًا، لا تؤرقها مشكلات التخلف والتبعية التي تعانيها دول الجنوب؛ لذا فإن ما يطرحه الكتاب، وإن ارتكز على المفهوم الشائع للتنمية المستدامة الذي قدمه تقرير **مستقبلنا المشترك**، يكاد يغفل اتساع هذا المفهوم، وتعدد أبعاده، ويولي البعد البيئي أو الاستدامة البيئية الاهتمام الأكبر، وهذا واضح من الأمثلة التي يتكرر ذكرها في الكتاب، مثل: قضايا تغير المناخ، والتنوع البيولوجي، والبصمة الإيكولوجية. أما الأبعاد الأخرى للاستدامة، كالبعد الاقتصادي (مثل تحميل الأجيال القادمة أعباء الاستدانة في الوقت الحاضر)، والبعد الاجتماعي (مثل قضايا الفقر والجوع واللامساواة والتمييز والتهميش)، والبعد السياسي والمؤسسي (مثل قضايا المشاركة والديمقراطية)، والبعد الخارجي (مثل تأثير دول المركز الرأسمالية، وما تسيطر عليه من مؤسسات دولية، على سياسات الدول النامية)، فالحديث عنها نادر أو غائب[10]، ومن ثم فإن المخاطبين بحديث تعليم البيئة والاستدامة في الكتاب هم أهل الشمال الغني، والمتسبب في استنفاد الموارد الطبيعية، وتغير المناخ؛ من جراء

(7) أصدرت بعض الدول العربية وثائق إرشادية لا بأس بها للتعليم البيئي وتدريس التنمية المستدامة. يُنظر مثلًا في الحالة المصرية: مسعد مقلد [وآخرون]، **وثيقة الأنشطة البيئية والسكانية والصحية: نحو تحقيق تنمية مستدامة** (القاهرة: وزارة التربية والتعليم، 2019/2018). وهذا هو الإصدار السادس لهذه الوثيقة التي تحدث سنويًا منذ 2014/2013، شوهد في 2019/12/1، في: https://bit.ly/2CwRP89

(8) يُنظر مثلًا: «لأول مرة في مصر: استراتيجية جديدة لدمج المفاهيم البيئية في المناهج الدراسية»، موقع مصراوي، 2019/8/20، شوهد في 2019/12/1، في: http://bit.ly/2rzGqT7. وتفصيل الخبر أن وزيرة البيئة بحثت مع وزير التعليم هذا الأمر؛ لأجل إثراء المناهج الدراسية بالثقافة البيئية. وعلى المستوى العربي، عقد المنتدى العربي للبيئة والتنمية مؤتمره السنوي لهذا العام يومَي 14 و15 تشرين الثاني/ نوفمبر 2019 حول موضوع «التربية البيئية في الدول العربية»، وعرَض فيه تقريرًا حول هذا الموضوع، ينظر في: http://bit.ly/2Palz1B

(9) يُنظر، مثلًا، الوضع في باكستان في المقالة الآتية:

Tahir Ahmad Dhindsa, «Education for Sustainable Development: Challenges in Pakistan,» in: Rajeswari Namagiri Gorana & Preeti Rawat Kanaujia (eds.), *Reorienting Educational Efforts for Sustainable Development: Experiences from South Asia* (Dordrecht: Springer, 2016), pp. 165–178.

(10) للمزيد حول الأبعاد المتعددة لاستدامة التنمية، يُنظر: إبراهيم العيسوي، **العدالة الاجتماعية والنماذج التنموية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 148–151.

الاستعمار القديم والجديد للجنوب، ومن جراء نمط الحياة المسرف المبدد للموارد النادرة (ثمة إشارات في الكتاب إلى الحاجة إلى تغيير نمط حياة الشمال، ولكنها عابرة ونادرة). وإنني لا أذكر هذه الملاحظة من باب لوم المؤلفين على تجاهل هموم التنمية والاستدامة في الجنوب، فمن حقهم أن يختاروا مجال تركيز كتابهم، وهو مشكلات الاستدامة في الشمال المتقدم. ولكني قصدت بهذه الملاحظة تنبيه من سيقرأ الكتاب إلى خصوصية التناول، وإلى أهمية الحذر عند الاستئناس بما جاء في الكتاب في تلمّس حلول لقضايا التنمية المستدامة وتعليمها في الجنوب؛ لأن معظم الافتراضات الضمنية المتعلقة بأحوال الشمال غير قائمة في الجنوب.

6. وفي ختام هذه المراجعة، أود أن أسترعي الانتباه إلى مسألة متصلة بالاستعمال الشائع لمفهوم التنمية المستدامة. فقد صار مفهومًا عامًا، تطلب الوثائق الدولية، وآخرها جدول أعمال 2030، من جميع الدول أن تتبناه، وأن تعمل على تحقيق أهدافه السبعة عشر. والأمر المقلق في هذا الشأن أن هذا الاستخدام لمفهوم التنمية يطمس التمييز التقليدي بين الدول المتقدمة والدول النامية، ذلك التمييز الذي ارتبط تاريخيًا بقصر استخدام مفهوم التنمية على الدول النامية، باعتباره يتعلق بالسعي للخروج الإرادي من أسر التخلف والتبعية، بينما كان المفهوم المرتبط بالدول المتقدمة هو مفهوم التطور التلقائي المدفوع أساسًا بقوى السوق. وقد روَّجت هذا الجمعَ المغلوط للجنوب والشمال، تحت مظلة التنمية، تقاريرُ البنك الدولي عن التنمية في العالم، وتقارير البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة عن التنمية البشرية، وغيرها من التقارير التي ترتب دول العالم جميعًا وفق معيار أو آخر، فهذا التعامل يطمس الفارق النوعي بين مشكلات الشمال ومشكلات الجنوب، ومن ثم، فإنه «يُميّع» قضية التنمية، بمعناها التقليدي، ويقفز على ما تتطلبه من سياسات مختلفة عما قد يراه الشمال ملائمًا لأحواله، ويساعد في تجاهل دور الشمال في تخلف الجنوب وتبعيته، ومن ثم، تجاهل مسؤولية الشمال عن مساعدة الجنوب، تعويضًا له عما أقدم عليه من سلبٍ ونهبٍ لثروات الجنوب في إطار الاستعمار القديم، والاستعمار الجديد المتخفي وراء رايات العولمة.

وكما بيّنت في كتابي حول تجديد الفكر الاقتصادي، فإن التصدي لمشكلات التخلف والتبعية لا يوجب هجر المفهوم الواسع والمتكامل للتنمية، بما هي تنمية بشرية مستدامة، وإنما يتطلب الأمر الاستناد إلى هذا المفهوم في صوغ مقاربة قابلة للتطبيق على دول الجنوب، تُبنى على إدراك عميق للأسباب التاريخية للتخلف، وللعوامل المؤدية إلى استمراره. وهو ما يقتضي إضافة مبدأ الاعتماد على الذات، ومبدأ الدولة التنموية والتخطيط الشامل، بوصفها مبادئ حاكمة لعملية التنمية، وتفادي الوقوع في وهم السياسات الموحدة للشمال والجنوب، كالليبرالية الاقتصادية الجديدة، أو توافق واشنطن، وهو ما تروجه المؤسسات المالية الدولية، ومن يهيمن عليها من دول الشمال[11]. وعلى التعليم المعزز للتنمية المستدامة في بلدان الجنوب عمومًا، وفي بلادنا العربية خصوصًا، أن ينطلق من مفهومها الواسع المتوائم مع أحوال هذه البلدان، وألا يقصر فكرة الاستدامة على الأجيال المتعاقبة داخل كل مجتمع، بل يوسعها لتشمل

(11) العيسوي، **تجديد الفكر الاقتصادي**، ص 481.

حق دول الجنوب في التنمية من دون نقصان (مثلًا تحت دعاوى تغير المناخ)، مثلما تمتعت دول الشمال بهذا الحق في السابق على حساب تكريس التخلف والتبعية في دول الجنوب، في معظم الحالات. ولكن يظل مطروحًا السؤال السابق تناوله، حول إمكانية إسهام التعليم في تحقيق التنمية المستدامة، في ظل نظم التعليم المسيطر عليها من جانب النظم الحاكمة في الجنوب حاليًا. والراجح أن هذه الإمكانية ضعيفة، وأن الإسهام الأكبر في التحول نحو مجتمع أكثر استدامة سيكون من نصيب النضال السياسي. وكما سبق ذكره في الملاحظة (2) آنفًا، فإن هذه النتيجة لا تعني استبعاد تعليم البيئة والاستدامة الذي لا يتناول فكرة التحول المجتمعي الجوهري، ولا التقليل من فائدته، مهما صغرت، فما لا يدرك كله لا يترك كله.

المراجع

References

العربية

طلبة، مصطفى كمال. «عن الاستدامة البيئية في العالم العربي». مجلة **البيئة والتنمية**. مج 13، العدد 127 (تشرين الأول/ أكتوبر 2008).

العيسوي، إبراهيم. **تجديد الفكر الاقتصادي: نظرة نقدية إلى الفكر الاقتصادي السائد وعرض وتقييم لبعض مقاربات تطويره**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2019.

________. **العدالة الاجتماعية والنماذج التنموية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

مقلد، مسعد [وآخرون]. **وثيقة الأنشطة البيئية والسكانية والصحية: نحو تحقيق تنمية مستدامة**. الإصدار السادس. القاهرة: وزارة التربية والتعليم، 2018/ 2019. في: https://bit.ly/2CwRP89

الأجنبية

Gorana, Rajeswari Namagiri & Preeti Rawat Kanaujia (eds.). *Reorienting Educational Efforts for Sustainable Development: Experiences from South Asia*. Dordrecht: Springer, 2016.

Hasslof, Helen. *The Educational Challenges in 'Education for Sustainable Development': Qualification, Social Change and the Political*. Malmö: Holmbergs, 2015. at: http://bit.ly/2LFkDjG

Morson, G. & M. Shapiro. *Cents and Sensibility: What Economics can Learn from the Humanities*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

Poeck, Katrien Van & Leif Ostman & Johan Ohman. *Sustainable Development Teaching: Ethical and Political Challenges*. Oxford: Routledge; New York: Abingdon, 2019.

UNESCO. *Education for Sustainable Development Goals: Learning Objectives.* Paris: UNESCO, 2017.

صدر حديثًا



مجموعة مؤلفين

لماذا يهاجر الشباب العربي؟

بحوث في إشكاليات الهجرة والمستقبل

إن لم يجر في الماضي إيلاء فئة الشباب الأهمية التي تستحقها في البلدان العربية بوصفها فئةً فاعلةً ومركزية، فإنّ الانتفاضات العربية المعاصرة قد أعادت تأكيد أهمية «الهِبة الديموغرافية» في المنطقة العربية، وأظهرت للعيان أنّ مستقبل البلدان العربية لن يكون ملكًا للشباب فحسب، بل إنهم هم من سوف يشكّلونه. ولئن شهدت المجتمعات العربية عبر التاريخ موجات مختلفة ومتعددة الأحجام من الهجرة، فإنّ الموجات المعاصرة لهجرات فئة الشباب، التي تشكّل قلبها النابض ورهانها الأساس، تطرح اليوم إشكالات كبرى بالنسبة إلى هذه المجتمعات لرفع التحديات المستقبلية التنموية والتحرّرية. يطرح هذا الكتاب هذه الأسئلة وغيرها، في واقعها وإشكالاتها ورهاناتها، وفي سياقاتٍ متغيرة ومعولمة وموسومة على نحوٍ متزايد بالنزاعات والتحديات والفرص.

نوري دريس | Nouri Dris*

القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي: إفرازان متناقضان للحداثة

Radical Arab Nationalism and Political Islam: Contradictory Products of Modernity

عنوان الكتاب بلغته الأصلية:	*Le Nationalisme arabe radical et l'Islam politique: Produits contradictoires de la modernité.*
المؤلف:	لهواري عدّي.
الناشر:	دار البرزخ الجزائرية.
مكان النشر:	الجزائر.
تاريخ النشر:	2017.
عدد الصفحات:	286 صفحة.

* أستاذ محاضر في قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف (02)، الجزائر.
Assistant Professor at the Sociology Department, University of Mohamed Lamine Dabaghine, Setif (02), Algeria.

مقدمة

يتناول هذا الكتاب الذي صدر باللغتين، الفرنسية (عن دار البرزخ الجزائرية[1]) والإنكليزية (عن منشورات جامعة جورجتاون الأميركية[2])، لعالم الاجتماع الجزائري لهواري عدّي، أهم تيارين أيديولوجيين هيمنا على الحقل السياسي في العالم العربي الحديث: القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي. وتنبع أصالته من مقاربته المتعددة الاختصاصات في دراسة الإسلام السياسي والقومية العربية الراديكالية. بما مكّنه من النفاذ إلى الأعماق التاريخية للظاهرتين لفهم نشوئهما وتحليل انعكاساتهما على الحقل السياسي العربي، من دون الوقوع في فخ إعادة إنتاج الكليشيهات التي أنتجها الاستشراق الغربي في مرحلة أولى، أو العلوم الاجتماعية العربية التي هيمن عليها الطرح الثقافوي طويلًا في مرحلة لاحقة، ولا في عملية سَيكلجة Psychologisation للفعل السياسي تنتهي غالبًا بإدانة أشخاص بعينهم في ديناميكيات تاريخية طويلة.

نعتمد في هذه المراجعة على النسخة الفرنسية التي صدرت في الجزائر، في أيلول/ سبتمبر 2017، عن دار البرزخ بعنوان: *Le Nationalisme Arabe Radical et l'Islam Politique: Produits contradictoires de la modernité*. ويمكن ترجمة هذا العنوان إلى العربية كما يلي: **القومية العربية الراديكالية والإسلام السياسي: إفرازان متناقضان للحداثة**. هو كتاب من القطع المتوسط، يتكون من 286 صفحة، مقسّمة قسمين رئيسين؛ الأول يتناول الحركة القومية العربية، والثاني يتناول الإسلام السياسي في العالم العربي مع مقدمة عامة وخاتمة للكتاب. ويتكون كل قسم من ثلاثة فصول فرعية.

من خلال عنوان الكتاب، يتّضح منذ البداية تأثر المؤلف بأطروحة عالم الأنثروبولوجيا الأميركي كليفورد غيرتز Clifford Geertz (1926–2006) حول الأيديولوجيا الذي اعتبرها إفرازًا للحداثة[3]، وبذلك، فإن عدّي يعلن ابتعاده عن المقاربة الوضعانية Positivisme التفسيرية التي اعتمدها إيرنست غيلنر (1929–1995)[4] في دراسة القومية في المغرب الكبير، ويتبنى المقاربة التأويلية الفيبرية (نسبة إلى ماكس فيبر) لفهم الحقل السياسي العربي الذي يقول إنه لا يزال قيد التشكل.

يحاول القسم الأول من الكتاب أن يدرس السياق التاريخي الذي نشأ فيه الوعي القومي والحركة القومية العربية. ومنذ البداية يرفض المؤلف الطروحات الجوهرانية، ويؤكد دور الظروف التاريخية في إعطاء القومية (القوميات) العربية أشكالها وأيديولوجياتها. إن النظام الوستفالي، مثلما كان دافعًا نحو الحركة الاستعمارية، كان أيضًا دافعًا للحركات القومية خارج أوروبا لأن تسعى إلى بناء دولة ذات سيادة، تمتلك سلطة

---

(1) Lahouari Addi, *Le Nationalisme arabe radical et l'Islam politique: Produits contradictoires de la modernité* (Alger: Barzakh, 2017).

(2) Lahouari Addi, *Radical Arab Nationalism and Political Islam*, Anthony Roberts (trans.) (Washington, DC: Georgetown University press, 2017).

(3) سبق أن نُشر لهواري عدّي كتاب تناول فيه بشكل نقدي الأعمال الأنثروبولوجية لكليفورد غيرتز وإيرنست غيلنر:

Lahouari Addi, *Deux anthropologues au Maghreb: Ernest Gellner & Clifford Geertz* (Paris: Archives Contemporaines, 2013).

(4) Ernest Gellner, *Nation et nationalisme* (Paris: Payot, 1989).

مركزية تحتكر كل الوظائف السياسية والاجتماعية والعسكرية.

وهذا الطموح إلى الاستقلال، تم التّعبير عنه في العالم العربي بأشكال مختلفة، سواء عبر الانخراط في الأفكار الليبرالية الأوروبية أو عبر التمسك بالتقاليد الدينية، وباستثناء بعض الحركات الدينية الميلينارية (الألفية)، لم يكن هنالك أي حركة قومية عربية أرادت إعادة إحياء أشكال التنظيم السياسي التقليدية التي كانت سائدة قبل الاستعمار (الخلافة)؛ بما في ذلك الحركة الوهابية في شبه الجزيرة العربية التي حتى إن جندت خطابًا سلفيًا تقليديًا، فإنها كانت تهدف إلى بناء دولة معترف بها في النظام الدولي الجديد.

إن الاختلاف في توجهات كل تيار قومي يعود إلى أسباب تاريخية مَحضة، يقول عدّي إنها متعلقة أساسًا بعلاقة كل منطقة بالإمبراطورية العثمانية، والحماية البريطانية، والاستعمار الفرنسي. في شبه الجزيرة العربية التي يعتبرها لهواري عدّي الشكل البدائي الأول للقومية العربية، انطلقت المغامرة السياسية مع الداعية الديني محمد بن عبد الوهاب (1703–1792) سنة 1745 الذي كان ينادي بتطهير الإسلام من البدع والشرك. وتحالف معه آل سعود للقضاء على السلطات الدينية الصوفية والعائلات الشريفة؛ لتأسيس مملكة سياسية تقوم على عقيدة دينية وهابية احتلت الفراغ الديني الذي تسبب فيه القضاء على الطرقية الصوفية. وبعد صراعات طويلة مع آل الشيخ استطاع آل سعود، بفعل براغماتيتهم السياسية وتحالفاتهم مع الإنكليز، أخذ السلطة وتوحيد المملكة. ومع ذلك بقيت المملكة منقسمة بين سلطة دينية متشددة، على المذهب الحنبلي، بين أيدي آل الشيخ، وسلطة سياسية براغماتية بين أيدي آل سعود.

لم يكن لهذا الشكل البدائي من القومية أيّ صدى خارج شبه الجزيرة العربية؛ إذ إنّ التشدّد الديني للوهابية لم يجذب إليها النخب المدينية في الشام (سورية، ولبنان) كما أنّ معاداتها كلًّا من الشيعة والمسيحيين واليهود، وتكفيرها نمط الحياة الحديث، حرمَاها الاستفادة من دعم الجماعات الاجتماعية التي كانت تطمح إلى إسلام منفتح – أو مسيحية منفتحة – متسامح بعيدًا عن التعصب والتشدّد الديني، وهي الجماعات نفسها التي دعمت الشريف حسين (خصم آل سعود) الذي كان يسعى إلى تأسيس مملكة عربية موحدة.

كان الشام أيضًا تحت هيمنة الحكم العثماني لكن خصائصه السوسيولوجية والتاريخية سوف تعطي الميلاد لقومية ثقافية لا دينية، أساسها العروبة لا الإسلام الحنبلي الوهابي. تطورت القومية العربية بالتوازي مع القومية التركية، حيث دفع إلغاء نظام الملل بالقوميين العرب إلى البحث عن صيغة جديدة تحمي وجودهم في المنطقة. وقد وجدوا في دعوة شريف مكّة حسين بن علي (1916–1924) العربَ المسلمين إلى الجهاد فرصة لتحقيق طموحاتهم في دولة عربية موحدة، وتقبلوا مساندة الإنكليز والفرنسيين للعرب المسلمين على الجهاد ضدّ مسلمين آخرين مثلهم، وكانوا يعتقدون أنه بالإمكان البدء بملكية عربية شمولية تتطور لاحقًا نحو ملكية دستورية.

في مصر، بدأ الفكر القومي ليبراليًا مع رفاعة الطهطاوي (1801–1873)، الذي كان عضوًا في بعثات محمّد علي باشا إلى أوروبا. كان الطهطاوي أول من أدخل كلمة الوطن إلى القاموس السياسي العربي بديلًا لمفهوم الأمة الإسلامية التي كانت تهيكل الثقافة السياسية العربية الإسلامية. ولكن

تأثير أفكاره لم يتعدَّ بعض النخب الحضرية في القاهرة والإسكندرية؛ إذ إنّ أغلب المجتمع المصري آنذاك كان لا يزال تقليديًا متشبِّعًا بالثقافة الدينية الإسلامية. ويفسر عدّي عدم نجاح القومية الليبرالية في مصر بثلاثة أسباب رئيسة، هي:

1. تعارض الأفكار الحداثية العلمانية مع الثقافة الجماهيرية السائدة.

2. عدم قدرة هذا الفكر على مقارعة فكر النهضة الذي اقترح طريقًا ثالثة بين الوهابية والعلمانية، من خلال ما سماه نصر حامد أبو زيد (1943–2010) بالتلفيق بين الحداثة والمعاصرة.

3. عدم وجود قوة اجتماعية قادرة على مساندة أفكارهم، فالمجتمع المصري كان إقطاعيًا، وكبار الملاك الذين كانوا يهيمنون على البرلمان المصري لم تكن لهم مصلحة في تغيير البنى الاجتماعية الإقطاعية التي يستمدون منها ثروتهم وامتيازاتهم.

حارب الوجود البريطاني في مصر بكل الأشكال صعود برجوازية وطنية إنتاجية يمكن أن تقوم بدور تاريخي مع الأفكار الليبرالية عند كل من رفاعة الطهطاوي أو سعد زغلول (1859–1927) أو مصطفى كامل (1874–1908). منح التاريخ الراديكاليين الأفضلية ليتولّوا السلطة بعد ثورة يوليو 1952، رغم ظهور مفكرين ليبراليين كبار في مصر، في الفترة 1880–1930، أمثال طه حسين (1889–1973) ولطفي السيد (1872–1963) وقاسم أمين (1863–1908).

كان لهزيمة 1948، وقيام دولة إسرائيل، أثر كبير في تراجع القومية الليبرالية لصالح قومية راديكالية يسارية شعبوية تغذّت هي الأخرى من التلفيقية النهضوية بين الإسلام والحداثة. استخدم جمال عبد الناصر خطابًا شعبويًا ينفي الصراعات والخلافات بين المصريين، ويعدهم بتدارك التأخر عن الغرب، ولكن المغامرة لم تدم طويلًا حتى تفسح الراديكالية القومية الطريق لراديكالية إسلاموية عنيفة، وحتى وإن لم تتمكن من أخذ السلطة إلا بعد ستين سنة (2012)، فإنها كانت تحتل مساحة مهمة في الحقل السياسي المصري.

من قومية ليبرالية إلى قومية راديكالية

أدّت الظروف التاريخية اللاحقة إلى صعود قويّ للقومية الراديكالية، التي اكتشفت أنه لا سبيل إلى بناء قومية عربية دون مواجهة الاستعمار أو عملائه في المنطقة، وكان إعلان قيام دولة إسرائيل بمنزلة عقد وفاة الأفكار الليبرالية، وعقد ميلاد القومية الراديكالية، التي تجسدت في حزب البعث (السوري والعراقي)، والضّباط الأحرار في مصر، وجبهة التحرير الوطني في الجزائر. وعلى خلاف الليبراليين العرب، لم يكن للقوميين الراديكاليين أيّ مشكلة مع التأويل المحافظ للإسلام، بل وجدوا فيه فضائل ثورية تساعدهم على تجسيد مشروعهم.

خلال الخمسينيات، وإلى غاية منتصف الستينيات، استطاع جمال عبد الناصر أن يخطف الأضواء ويتحول إلى زعيم قوي، وقد ساند الثورة الجزائرية، وكان ملهمًا لصدّام حسين في العراق وحافظ الأسد في سورية. وبخطاب شعبوي، يعد باستدراك التأخر عن الغرب، والقضاء على التخلف والبؤس الذي (تسببت فيه الإمبريالية)، وتحرير فلسطين، وتوحيد الشعوب العربية وإطاحة الملكيات المتحالفة مع الغرب، وتغيير قواعد النظام الدولي الجائرة، وغير ذلك، استطاع القوميون العرب أن يحققوا شعبية كاسحة جعلتهم

في مواجهة مباشرة مع الملكيات العربية من جهة، والقوى الغربية المساندة لإسرائيل من جهة ثانية.

ستكون هزيمة الجيوش العربية ضدّ إسرائيل سنة 1967 ضربة قاصمة للأنظمة القومية العربية في مصر وسورية والعراق التي بدأت تنكشف تناقضاتها ونقاط عجزها، في حين ستستمر شعبية بومدين في الجزائر إلى ما بعد وفاته.

إذا كانت الهزيمة الأولى أمام إسرائيل قد أدّت إلى التراجع عن التوجهات الليبرالية للقومية العربية، فإنّ الهزيمة الثانية سوف تفسح المجال لصعود حركة سياسية راديكالية، ولكن بأيديولوجية دينية تلقّت الدعم من الملكيات الخليجية (المملكة العربية السعودية تحديدًا) التي تعاظم نفوذها السياسي بداية من حرب 1973 التي صاحبها صعود قوي للبترودولار والإسلام السياسي.

لماذا فشلت القومية العربية الراديكالية؟

تكمن أهمية هذا الكتاب أيضًا في قوة الفرضيات التي يقدمها مؤلفه في ما يخص فشل القومية العربية الراديكالية في مشروعها التحديثي. وفي الحقيقة، هي فرضيات وفية لفكر عدّي الذي بناه على دراسته للتجربة الجزائرية منذ كتابه **مأزق الشعبوية**[5]. يقول: «إنّ سبب فشل القومية العربية يعود إلى كون الظروف التاريخية التي نشأت فيها هذه الأنظمة لم تكن تسمح بوضع قيود مؤسساتية للسلطة التنفيذية. هذه الأخيرة كانت لها كل القدرة على منع ورفض استقلالية الفاعلين الاقتصاديين، السياسيين والاجتماعيين عن الدولة» (ص 57).

ستقود هذه الفرضية إلى استنتاج أن الفشل لم يكن بسبب نيات مكيافيلية مسبقة للقوميين العرب، بل لمحدودية الأيديولوجيا التي كانت تهيكل مشروعهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وهي أيديولوجيا ما قبل دولتية، تختزل الدولة في جهاز بيروقراطي، تقني يسيّره «رجال نزهاء وطنيون يختارهم قادة الجيش»، حيث لا حاجة إلى توزيع السلطة داخل الجسم الاجتماعي، ولا إلى الاعتراف بالاختلافات والخلافات السياسية بين «أبنائه». إذا كانت الدولة الليبرالية تأسّست لحماية الحريات العامة والملكية الخاصة، فإن الدولة الوطنية العربية تأسّست لمحاربة الملكية الخاصة ومحاصرة الحريات العامة والفردية التي يمكن أن تهدد الوحدة الوطنية وتجانس الشعب.

انتهت القومية العربية الراديكالية إلى نموذج شعبوي شلَّ الدولة على المستويات كافةً: سياسيًا واجتماعيًا واقتصاديًا. فسياسيًا، عملت الأنظمة على (تطهير) الجسم الاجتماعي من أشكال الصراع السياسي كافةً، معتقدة أن ذلك سوف يؤدي إلى تعزيز التجانس الاجتماعي وغلق منافذ اليد الخارجية. وانتهى الأمر بفرض أحادية حزبية، حرمت المجتمع الحصولَ على وسائل التعبير عن خلافاته وصراعاته الأيديولوجية والاقتصادية والاجتماعية بطرق قانونية سلمية.

واجتماعيًا، يلخص عدّي ممارسات القومية العربية في أنها عملت على «منع الشعب من أن يتحول إلى مجتمع»، عبر إخضاع كل التنظيمات التي تتوسط الدولة والمجتمع للسلطة، ورفض إشراك المجتمع في المشروع التنموي حتى لا تضطر إلى تقديم تنازلات وتسويات مع القطاع الاقتصادي الخاص والنقابات العمالية. أما اقتصاديًا، فقد عملت الأنظمة على محاربة

(5) Lahouari Addi, *L'Impasse du populisme: L'Algérie, collectivité et état en construction* (Alger: Entreprise nationale du livre, 1990).

السوق، ووضْع جهاز بيروقراطي مكانه يراقب مراحل الإنتاج والتسويق كلها، ويدير ظهره لقوانين السوق ونظام الأسعار الدولي، والنتيجة هي «سجن» الديناميكية الاقتصادية داخل جهاز بيروقراطي أدى إلى انتشار الفساد وفشل تنموي واقتصادي ذريع.

إن الاعتراف بالسوق، بوصفه مهيكلًا للحقل الاقتصادي، يعني في الأمد البعيد الاعتراف بالحقوق النقابية للقوى العمالية، وحق الفاعلين الاقتصاديين في تنظيم أنفسهم للدفاع عن مصالحهم ضد السلطة الافتراسية؛ أي القبول في آخر المطاف بتوزيع السلطة داخل الجسم الاجتماعي، ووضع مؤسسات سياسية لتسوية النزاعات والخلافات التي يفرزها النشاط الاقتصادي. كل هذه العوامل، جعلت عدّي يقول إن هذه الأنظمة، لم يكن لها أصلًا مشروع اقتصادي، بل كان لها مشروع سياسي طوباوي سخي، وُضع للشعب المتخيل وليس للمجتمع الحقيقي، استعملت فيه الاقتصاد بوصفه إحدى أدوات تنفيذه. ولكن الأنثروبولوجيا البشرية ستنتقم سياسيًا، حيث السلطة غير المقيدة ستؤدي إلى خصخصة الدولة التي يفترض أن تكون مجالًا عامًا، ومنطق السوق سوف ينتقم اقتصاديًا، حيث ستؤدي دَولنة النشاط الاقتصادي، الذي يفترض أن يكون نشاطًا خاصًا (أفراد خواص)، إلى فشل اقتصادي وسقوط الجمهوريات العربية بين أيدي صندوق النقد الدولي.

بعد هذا الاستعراض، يعود عدّي إلى مناقشة نظرية لمفهوم القومية والأمّة Nation et nationalisme، ليُبيِّن أن بناءها يتجاوز إرادة الفاعلين التاريخيين، ويحتاج إلى موارد تاريخية لم تكن متوافرة في العالم العربي. إن الموارد الأيديولوجية التي تم تجنيدها من طرف القوميين العرب، والسياق التاريخي الذي جُنِّدت فيه (الاستعمار) تختلف كليًا عن السياق التاريخي الذي تشكلت فيه الدولة – الأمة الحديثة التي تحاول القومية العربية استنساخها عن وعي أو عن غير وعي.

الأمة الحديثة، التي نشأت منذ معاهدة وستفاليا (1648) إثر حرب الثلاثين عامًا في أوروبا (1630–1648)، هي أمّة مندمجة سياسيًا عبر الولاء المطلق لسلطة مركزية، حيث الحقل السياسي يسوده السلم. ومن وجهة النظر هذه، فإن القوميين العرب نجحوا في بناء الدولة، ولكنهم فشلوا في الانتقال بها إلى دولة – أمة مندمجة سياسيًا عبر علاقة سلمية بين الدولة والمجتمع. إن القومية في سياق الاستعمار، قد تعطي الميلاد للدولة، ولكنها غير كافية لبناء الدولة – الأمة.

اللغة أو الدين أو العرق هي عناصر لبناء تضامن آلي ما قبل مجتمعي، وسياق الدولة – الأمة يحتاج إلى تضامن عضوي، حيث تحتل السوق قلب الرابط الاجتماعي والسلطة ممأسسة والسيادة للشعب يمارسها عبر الاقتراع. وهنا تكمن محدودية القومية العربية التي لم تنتبه إلى الدور التاريخي للبرجوازية في تدعيم أواصر الأمة في ألمانيا، ولا إلى دور فكر التنوير (كانط، وماركس، وهيغل) في إحداث تحولات فكرية وثقافية عميقة، حيث القاعدة السياسية مؤسسة على الذات القانونية (الفرد كصاحب حق وموضوع قانون)، وحيث القاعدة السياسو – قانونية Politico – juridique تحل محل القاعدة الدينو – أخلاقية Éthico – religieuse. تحولت القومية العربية الراديكالية، بسخاء مشروعها وطوباويته، ومحدودية أيديولوجيتها الشعبوية، إلى نُظم تسلطية عملت على عسكرة الحقل

السياسي، ورفضت انتقال السيادة من الثكنة إلى صناديق الاقتراع.

الإسلام السياسي

يُعرَف عدّي في الأوساط السياسية والأكاديمية بأنه ذلك الجامعي الذي عارض علنًا وقف المسار الانتخابي في الجزائر، على إثر فوز الجبهة الإسلامية للإنقاذ بأغلبية المقاعد النيابية في أول انتخابات تشريعية تعددية (كانون الأول/ ديسمبر 1991). قبل أيام من تدخل الجيش لوقف المسار الانتخابي، كتب سلسلة من المقالات في الصحافة الوطنية والعالمية، قدّم فيها أطروحته الشهيرة «التراجع الخصب»[6]، حيث دعا الجيش إلى ترك الإسلاميين يمارسون السلطة، لأن الانتخابات هي الأرضية الوحيدة التي يمكن فيها هزيمتهم من جهة، ولأن المشروع اليوتوبي الإسلاموي سينكشف أمام إكراهات الواقع من جهة أخرى. عاد عدّي إلى هذه الأطروحة سنة 2013، حينما قامت الثورة المضادة في مصر بالانقلاب على نتائج الانتخابات الرئاسية والتشريعية التي فاز فيها الإخوان المسلمون[7].

إن الموقف السياسي لعدّي من وقف المسار الانتخابي في الجزائر ومن الانقلاب على مرسي في مصر، هو في الحقيقة نابع من مقاربته النظرية والمنهجية للإسلاموية بشكل عام، وهي مقاربة سوسيولوجية تاريخية تنظر إلى الظاهرة على أنها سياسية تاريخية لها جذور ثقافية واقتصادية، وليست مجرّد ظاهرة دينية.

يدعو عدّي في هذا الكتاب، وفي كتابات أخرى له حول الإسلام السياسي[8]، إلى البحث في الإسلاموية في التاريخ المعاصر للمجتمعات المسلمة، وليس في النصوص الدينية للفقهاء وعلماء الحديث. الإسلاموية مثل القومية العربية، إفراز للحداثة، وتعبير عن طموحات حداثية بلغة دينية ضمن الحدود التي تسمح بها التمثلات الثقافية للنخب المسلمة. كتب عدّي: «إذا كان صحيحًا أن الإرهاب هو ظاهرة عالمية زاد انتشارها مع العولمة، واستفاد من أدواتها في الدعاية والانتشار، وبذلك ستكون دراستها مرتبطة بالتخصص الذي يدرس الصراعية على المستوى العالمي [العلاقات الدولية والعلوم السياسية]، إلا أنّ الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى الإسلاموية كأيديولوجيا تبلور آمال وطموحات مجتمعات غير معلمنة أو في طريق العلمنة. الإسلاموية تفلت من العلوم السياسية، المُجهزة مفاهيميًا ومنهجيًا لدراسة حقول سياسية مستقلة ومتمايزة عن الدين. السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا الأكثر ملاءَمة واستعدادًا لدراسة الإسلاموية من خلال مفهوم التمثلات (عند دوركايم) والثقافة عند كليفورد غيرتز» (ص 135).

إنّ دراسة الإسلاموية عبر مفهوم التمثلات تفرض على الباحث «ألّا يضع تجربة دينية معينة كنموذج تحليلي وتفسيري لتجربة دينية أخرى. فبشكل واعٍ، أو غير واع، ستتجه إلى جعل التجربة الغربية

(6) Lahouari Addi, «Algérie: Le Dérapage,» *Le Monde Diplomtique* (Février 1992), pp. 1–21, accessed on 21/10/2019, at: https://bit.ly/2oqRccY

(7) Lahouari Addi, «Retour sur la ‘régression féconde’,» *Elwatan*, 4/8/2013, accessed on 12/10/2019, at: https://bit.ly/2paYmlB

(8) نذكر على سبيل المثال:

Lahouari Addi, «Violence politique et Islam en Algérie,» in: Mondher Kilani, *Islam et changement social* (Lausanne: Editions Payot, 1998), pp. 295–311; Lahouari Addi, *L'Algérie et la démocratie*: pouvoir et crise du politique dans *L'Algérie contemporaine* (Paris: La Découverte, 1994); Lahouari Addi, *Algérie: Chroniques d'une expérience postcoloniale de modernisation* (Alger: Barzakh, 2012), pp. 131–148.

كحالة معيارية طبيعية كونية. ويمهّد هذا الكسل المعرفي الطريق للإثنومركزية والاستشراق، حيث يزدهر موضوع المقارنة بين مجتمعات مفتوحة على التقدم (الغرب) وأخرى منغلقة عليه وغير متسامحة: المسلمين» (ص 136).

سمحت هذه المقاربة التاريخية للإسلاموية عبر مفهوم التمثلات الثقافية، بدلًا من المقاربات الجوهرانية والثقافوية والمقارناتية، لعدّي أن يكون نقديًا تجاه المعرفة الغربية المنتَجة حول الإسلام السياسي من جهة، وتجاه الأيديولوجيا الإسلاموية من جهة أخرى، كما جعلته متفائلًا بإمكانية تجاوز مرحلة الإسلاموية إلى ما بعدها، معتقدًا أنها تحمل عناصر تجاوزها في داخلها سواء من خلال التناقضات التي بنيت عليها، أو من خلال طابعها اليوتوبي. يرى عدّي أن الإسلاموية تحمل ديناميكية أيديولوجية وسياسية تسمح لها بتجاوز تصلبها وتجذرها من خلال التجربة التاريخية على غرار كل الأيديولوجيات التي أفرزتها الحداثة.

ليس الاستعراض التاريخي لنشأة الإسلاموية وتطورها هو الذي يهم أكثر في هذا الكتاب، ولكن المقاربة المنهجية والنظرية للكاتب، والتي سمحت له بأن يعيد صياغة مفهوم الإسلاموية بشكل ديناميكي يحررها من الجوهرانية والثقافوية التي تسجن المجتمعات المسلمة في الدوغما الدينية، وتؤسّس مواقف أكاديمية من الإسلاموية، تتماهى مع المواقف السياسية للفاعلين التاريخيين. يقول عدّي: «إن نصوص سيد قطب، أو المودودي أو الغنوشي لا تعلمنا شيئًا عن الإسلام، بل تُخبرنا عن تناقضات المجتمعات الإسلامية الممزّقة بين القلق الهوياتي والطموح نحو التقدم» (ص 137). ويضيف قائلًا: «الإسلاموية لا هي بتعبير عن عودة الديني، ولا عن الابتعاد عنه، إنها حركة سوسيوثقافية وأيديولوجية وسياسية ظهرت بسبب تهديم المجتمعات المسلمة على إثر انخراطها واحتكاكها بالحداثة التي تتعرض لتأثيراتها ولا تتحكم في ديناميكيتها [...] إنها ردة فعل للمجتمعات المسلمة على محاولة دمجها في الحداثة في ظل ظروف التبعية السياسية والثقافية. ولكونها ظاهرة تاريخية، وليست جوهرًا ثقافيًا خالدًا، فإنها وضعت نفسها كحامل تاريخي لحركات الاحتجاج والغضب السياسي ضدّ الدولة الباتريمونيالية» (ص 137–138).

تجد الإسلاموية جذورها في الظروف التاريخية والخصائص الثقافية للمجتمعات المسلمة. حينما دخل نابليون بونابرت مصر، كانت الثقافة الشعبية مصطبغة بالدين، بإسلام الأزهر تحديدًا، وهو تراث ديني قروسطي قاوم كل محاولات التجديد والمراجعة، ومن الطبيعي إذًا، أن يصوغ محمد عبده أفكاره النهضوية ضمن الحدود التي يرسمها له التراث الديني المهيمن رغم محاولته الالتفاف على بعض جوانبه. إن تردّد عبده في موضوع العلمنة، والطابع التلفيقي لفكره (من خلال قبول الغرب تقنيًا ورفضه فكريًا وسياسيًا) هو الذي سوف يعطي الميلاد للإسلاموية الراديكالية لاحقًا.

تأسست جماعة الإخوان المسلمين كردة فعل على إلغاء الكماليين في تركيا الخلافة، وتجذرت الإسلاموية وتشددت مع سيد قطب ضد ممارسات جمال عبد الناصر وانهزامه في الحرب مع إسرائيل، في حين صاغ أبو الأعلى المودودي (1903–1979) المدونة الإسلاموية الأكثر تشددًا في سياق هيمنة إنكليزية على الهند،

حيث المسلمون أقلية. تشكلت الإسلاموية المتشددة العنيفة في سياق تاريخي ميزته الهيمنة الاستعمارية في مرحلة أولى، حيث يُجنَّد الدين ضدّ الاستعمار الغربي، وضدّ فشل الدولة الوطنية في مرحلة ثانية، حيث ستجند اليوتوبيا الإسلاموية ضد الإدارة والمسؤولين. ويستثمر خطاب الإسلاموية في نضاله من أجل الانتشار وأخذ السلطة في الأرضية الثقافية والسوسيولوجية والاقتصادية نفسها التي استثمر فيها من قبل القوميون العرب.

إن أحد مظاهر فشل القومية الراديكالية هو في عدم العمل على تجديد الخطاب الديني بما يتوافق مع مشروعها التحديثي الطموح، بل إنها تماهت مع السلطات الدينية التقليدية وتحالفت معها، وزرعت طموحات حداثية داخل أرضية فكرية تقليدية مهيكلة حول ثيولوجيا قروسطية. هذه المرّة، تجند النخب الإسلاموية هذه التمثلات الفكرية والسياسية والثقافية، وتستثمر فيها ضد الأنظمة السياسية، متهمة إياها بالفشل في تحقيق ما وعدت به بسبب «ابتعاد المسؤولين عن الدين وأخلاق الإسلام» وتهميش دور الدين في الحياة السياسية والاجتماعية. بهذا المعنى، يقول عدّي عن الجبهة الإسلامية للإنقاذ FIS، إنها ابنة جبهة التحرير الوطني. حولت الأيديولوجيا الإسلاموية الشعبوية القومية الموجهة ضد الاستعمار، إلى شعبوية دينية موجهة ضدّ الأنظمة الحاكمة، تقوم على اليوتوبيا نفسها، تنفي المجتمع وتُؤسطر الشعب، تعد بجعل العالم الدنيوي، الذي أفسده الدهر، متوافقًا مع ما تدعو إليه شريعة الله، ليضمن فيه الإنسان النجاة في الآخرة.

تختلف الإسلاموية عن الصوفية في كونها تفسر الفقر واللامساواة وتخلف المسلمين عن الغرب بفساد المسؤولين وابتعادهم عن تعاليم الإسلام، وتقترح اقتحام الحقل السياسي ليقود الدولة رجال مؤمنون يخافون الله ويحكمون بالعدل وبما أنزل في القرآن. يكفي استبدال رجال السلطة العلمانيين برجال مؤمنين لكي يتحقق العدل والمساواة، ويزول الفقر والحرمان. هذا الخطاب هو الذي يقف وراء شعبية الإسلاميين، وهو نفسه خطاب القومية العربية خلال الاستعمار وبعده، حينما كانت تتهم الغرب الإمبريالي بالتسبب في فقر وتخلف العرب ودول العالم الثالث، ووعدت شعوبها بتدارك هذا من خلال بناء دولة قومية قوية يقودها رجال وطنيون غير متعاونين مع الاستعمار وأذنابه. الفرق فقط في صياغة الخطاب الإسلاموي بلغة ومفردات دينية تتوافق مع تمثلات الجماهير للدولة والسياسة والعدل والمساواة. الدولة عند الإسلاميين، ليست بناءً يتم تشييده للحفاظ على حريات الفرد، بل لمنع الفرد من الوقوع في المعصية من خلال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذا التصور لا يتخيل إيمانًا دينيًا دون دولة تحميه من النزوات الشيطانية للفرد.

الإسلاموية هي مزيج من الطموحات الحداثية والأوهام الألفية التي صنعتها ظروف تاريخية يسودها الحرمان والتخلف والفقر. إنها ليست حركة دينية، بل حركة سياسية تستعمل الدين موردًا سياسيًا ليس للوصول إلى السلطة فقط، بل لاستخدام نظامه المعياري والأخلاقي لتسيير الحقل السياسي واستدراك التأخر والفشل. وكونها حركة سياسية تريد الوصول إلى السلطة، فهي مدعوة إلى تجاوز أوهامها اليوتوبية ونزعتها نحو العنف والتشدد.

ينضم عدّي إلى أطروحة **ما بعد الإسلاموية**

لصاحبها أوليفي روا Olivier Roy وآصف بيات، ويستشهد بأمثلة واقعية عن تجاوز شريحة عريضة من الإسلاميين أوهامهم اليوتوبية ونزعتهم إلى العنف. تركيا بالنسبة إليه مثال ناضج عما بعد الإسلاموية، وحركة النهضة قطعت شوطًا في ذلك. أما مصر، فتعيش صعوبة في هذا الانتقال لأسباب سوسيولوجية وسياسية، أهمها ضعف الطابع الرأسمالي الإنتاجي للاقتصاد المصري، ونمط الدين المهيكل للثقافة الشعبية، والطبيعة العنيفة والقمعية التي تعامل بها النظام السياسي مع الإسلاميين.

هل ترتبط المشكلة بعدم التوافق بين الإسلام والديمقراطية؟

يتفق عدّي مع عزمي بشارة[9] حول هذه النقطة، حينما يقولان إن موضوع الإسلام والديمقراطية مبتذل، ولا يوجد له أساس تاريخي أو نظري. يرى عدّي في هذا الكتاب أنّ ما يجب البحث فيه هو ما إذا كانت المعارضة الإسلاموية حاملة لمشروع ديمقراطي أم لا.

لا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلّا بربط المعارضة الإسلاموية كشكل من أشكال المطالبة بالمشاركة السياسية بالديمقراطية. ومن وجهة النظر هذه، يمكن أن تساهم الإسلاموية في تقييد السلطة السياسية والمشاركة فيها. كتب عدّي: «صحيح أن تمثلات الإسلاميين للديمقراطية وللسياسي وللدولة هي تمثلات ما قبل حداثية، ومع ذلك، فالديمقراطية ليست صراعًا بين أفكار مجرّدة (أفكار ديمقراطية وأخرى غير ديمقراطية)، ولا هي نموذج نظري نعارضه أو نتقبله فكريًا، بل هي صيرورة تاريخية تستعمل فيها المعارضة السياسية جميع الموارد السياسية المتوافرة من أجل الدفاع عن مصالح مادية وتصورات رمزية تبرر شرعية هذه المصالح» (ص 197).

في أوروبا، استخدمت البرجوازية رأس المال لتضغط على الدولة من أجل المشاركة في السلطة، واستخدمت القوى العمالية الإضراب من أجل الضغط على البرجوازية لتحسين ظروف العمل، أما في العالم العربي، حيث البرجوازية ضعيفة، فإن الدين هو المورد الأساسي المتاح، القادر على تعبئة الجماهير ضدّ السلطة من أجل مطالبتها بتحسين ظروف العيش والاعتراف بكرامة الأفراد.

لا يهم معرفة ما إذا ما كان القرآن يقبل الديمقراطية أم لا، ولكن الأهم هو معرفة أي سياق تاريخي يتم فيه استحضار تأويل معادٍ للديمقراطية أو متوافق معها. إن علاقة القرآن بالديمقراطية هي علاقة تاريخية؛ أي هي في الحقيقة علاقة تمثلات اجتماعية وثقافية لجماعة اجتماعية حول الديمقراطية في سياق تاريخي محدد. من الواضح أن لهواري عدّي هنا متأثر بغيرتز الذي يؤكد أن الاجتماعي والتاريخي هو الذي يقولِب الديني وليس العكس.

صحيح أن الإسلاميين يعتمدون على قراءة قروسطية للقرآن، ويقولون إنهم يريدون أسلمة الحداثة والدولة، ولكن هذا مجرد مشروع يوتوبي سيصطدم بالواقع، ويدفعهم إلى تعديل أيديولوجيتهم والابتعاد عن سيد قطب والمودودي، أو إلى فنائهم وترك مكانهم لحركات أخرى.

(9) ينظر: مقدمة عزمي بشارة، **الدين والعلمانية في سياق تاريخي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013).

بتعبير آخر، يريد عدّي أن يقول إن وضع الإسلاميين تجاه الديمقراطية هو وضع تاريخي، وليس وضعًا جوهرانيًا يمكن دراسته عبر النصوص الدينية. يجب الابتعاد عن «المهووسين بالنصوص» الذين يتركون الواقع والمجتمع جانبًا، ويدرسون النصوص المقدسة بمعزل عن تاريخها. مثل هذه المقاربة هي التي صنعت الاستشراق الذي كان يدرس المجتمعات المسلمة بوصفها وحدات مفصولة عن التاريخ، أي عبر نص مقدس جامد.

إذا كانت المجتمعات المسلمة تصوّت للأحزاب الإسلامية، فإن ذلك يعود إلى كونها الأحزاب التي تقدم أكبر عدد من الوعود، و«في المجتمعات التي لم تعرف سابقًا انتخابات حرة، فإنه يجب أن نتوقع أنّ الحزب الذي يقدم وعودًا أكثر هو الذي سيفوز بالانتخابات» (ص 197). ولكنّ الإسلامويين محكومون بتغيير خطابهم وأيديولوجيتهم ومواقفهم من خصومهم في الساحة السياسية، بسبب عدم قدرتهم على الوفاء بتلك الوعود، بحكم طابعها اليوتوبي والشعاراتي والخطابي. سيجبرون إما على التحالف مع أحزاب أخرى داخل المجالس المنتخبة، مع ما يتطلب ذلك من تنازلات أيديولوجية وسياسية، أو الخسارة في الانتخابات القادمة.

ثمة جذور فكرية تاريخية للإسلاموية

الإسلاموية بوصفها أيديولوجيا سياسية ظاهرة حديثة، مرتبطة بتوق المجتمعات المسلمة إلى العدالة الاجتماعية التي لم تحققها الحركات القومية العربية بعد الاستقلال. ورغم أنها أيديولوجيا أفرزتها الحداثة، فأرضيتها الفكرية والثقافية واللاهوتية منغرسة في التاريخ الإسلامي. للإسلاموية تاريخان: تاريخ بعيد يعود إلى هزيمة الفلسفة أمام الغزالي (450–505هـ/ 1058–1111م)، حيث انتهى الجدال في الفكر الإسلامي بين المعتزلة والمتكلمين والفلاسفة إلى انتصار علم الكلام، وتحريم الفلسفة وإقصائها من البرامج التعليمية في المدارس الإسلامية الكبرى، ومن ذلك أنه لم يبق في الساحة إلا السلفية لابن تيمية (661–728هـ/ 1263–1328م) والصوفية. وثمة تاريخ قريب يعود إلى عدم قدرة حركة النهضة، وفشل محمد عبده في وضع أساس فلسفي جديد للثقافة الإسلامية التي بقيت أفلاطونية، رغم أن هذه الأخيرة انقطع عنها الغرب منذ كانط وديكارت.

حاول محمد عبده التوفيق بين الإسلام والعلم الوضعي، إلا أنه بقي يبرر تخلف المسلمين بابتعادهم عن «إسلام السلف الصحيح»، وهي الحجة التي التقطها الإسلام السياسي الحديث مع سيد قطب وأبي الأعلى المودودي.

أعطت الظروف التاريخية لاحقًا (الاستعمار ثم فشل القومية العربية في تحقيق وعودها، وقيام دولة إسرائيل) الأسبقية لقراءة «راديكالية سلفية» لفكر النهضة، وسوف يعاد تجنيد الإسلام السلفي خارج حدود الجزيرة العربية في دول أخرى كانت عصية عليه، مثل الجزائر ومصر، لمواجهة الأنظمة التسلطية من جهة، وإقحام الجماهير في الحقل السياسي من جهة أخرى. من وجهة النظر هذه، يقول عدّي إن الإسلاموية هي إنتاج وإفراز مناقض للحداثة، فمن ناحية تستعمل أيديولوجيا لتجنيد السكان سياسيًا لتحقيق دولة عادلة، ولكنها من ناحية أخرى، تحمل تصورًا ما قبل حداثي للدولة. إنها هنا لا تختلف عن القومية العربية الراديكالية التي بدورها أرادت بناء دولة عادلة بأيديولوجيا

شعبوية تأخذ من الدين والماركسية في الآن نفسه دون أن تنتبه إلى التناقض الموجود بينهما.

الجيش والمجتمع والديمقراطية

أدّت الظروف التاريخية التي تشكلت فيها الدولة – الأمة في العالم العربي، وسياسة التحديث المتناقضة التي انتهجتها الأنظمة القومية الراديكالية، إلى حدوث تصدع داخل الثقافة المحلية، وانقسام المجتمع كتلتين: غالبية تحمل ثقافة مصطَبغة بالدين، وأقلية (علمانية) تعيش وفق النموذج الغربي. لـ «سخرية القدر»، يقول عدّي إن النخب العلمانية (التي تتكون غالبًا من جماعات اجتماعية تنتمي إلى المهن الليبرالية) تتقاطع مصالحها مع مصالح النخب العسكرية التي ترفض ظهور سلطة سياسية مدنية منتخبة، ولهذا ساندت الجيش (الذي يحتل قلب الدولة ويضع نفسه مصدرًا للسلطة والشرعية) حينما قام بإلغاء المسار الانتخابي في الجزائر (1992)، وانقلب على مرسي في مصر (2013). وللبقاء في السلطة، يستخدم العسكر هذا الشرخ الثقافي والاجتماعي الموجود في المجتمع ليبرِّر الحفاظ على الوضع كما هو عليه. كتب عدّي في هذا الصدد ما يلي: «حتى إن كانت النخب العلمانية تتهم هذه الأنظمة بالتسلط والاستبداد، فإنها تخشى أكثر من (الشعب) الذي انفصلت عنه بسبب تشدده الديني. استغلت النخب العسكرية هذا الشرخ الأيديولوجي والثقافي لفرض الوضع القائم، مبررة ذلك بالحفاظ على 'وحدة الأمة'، وهذا ما سمح لها بالاحتفاظ بمكانتها كمصدر للسلطة والشرعية» (ص 241).

صحيح أن الثقافة السياسية التي يرتكز عليها الخطاب الإسلاموي تتعارض مع الديمقراطية وبناء المؤسسات، ولكن، يقول عدّي إنه لا يمكن بناء حقل سياسي من دون الإسلاميين لأنهم الأقدر على التعبير عن طموحات الغالبية العظمى من المجتمعات العربية وآمالها. لهذا السبب تحديدًا، يرى مؤلف هذا الكتاب، أن الإسلاموية سوف تضطر في نهاية المطاف إلى تطوير خطابها وثقافتها السياسية، لتكون أكثر توافقًا مع حقل سياسي في سياق دولي معولم.

خاتمة

يمثل هذا الكتاب إسهامًا أكاديميًا عربيًا في مقاربة الأيديولوجيتين اللتين هيمنتا على الحقل السياسي العربي بأدوات نظرية جديدة، ربما تسمح بتجاوز الانسداد الحاصل الذي تسببت فيه المقاربات الجوهرانية والثقافوية التي أفضت إلى سجن مصير هذه المجتمعات إلى الأبد داخل الدين (الإسلامي) والثقافة (العربية). القومية العربية الراديكالية هي الأيديولوجيا التي استخدمت لتجنيد الشعوب المحلية ضد الاستعمار ولبناء الدولة – الأمة، والإسلامية هي الأيديولوجيا السياسية التي استخدمت لإدماج الشعوب في الحقل السياسي الذي أحكمت عليه الأنظمة القومية قبضتها.

عَسْكر القوميون السلطة السياسية، وسيّس الإسلاميون الدين، وكلاهما فشل في إضفاء السلمية على الحقل السياسي، وتحقيق الوعود التي قطعوها على الشعوب العربية. سوف يكون هذا الفشل حافزًا لتجاوز الإسلاموية، ودفع الشعوب العربية للبحث عن أدوات تعبئة سياسية جديدة ضد الأنظمة الشمولية؛ أدوات من شأنها تجاوز الشرخ الثقافي والأيديولوجي الحاصل الذي طالما استغلته الأنظمة التسلطية التي تقدم

نفسها أمام الشعوب المحلية على أنها حامية للقيم الثقافية الأصيلة ضد العلمانيين، وتقدم نفسها أمام القوى الغربية على أنّها حامية لمصالحها من الإسلاميين الرجعيين.

الثورة السلمية التي يعرفها السودان منذ سنة تقريبًا، والحراك السلمي والشامل الذي عرفته الجزائر منذ 22 شباط/ فبراير 2019، وثبات المسار الديمقراطي في تونس يعكس صحة المقاربة النظرية التي يتبناها الكتاب، وهي مقاربة تسعى إلى فهم الإسلاموية والقومية في سياقهما التاريخي، وتتنبأ بتجاوزهما بسبب محدوديتها والتناقضات التي تقوم عليها، وعدم ملاءمتهما السياق الدولي الحالي.

توق المجتمعات العربية للحداثة ودولة القانون يجعلها تتجاوز الأيديولوجيات الألفية التي أنتجتها ظروف بناء الدولة خلال القرن الماضي، لتنتقل إلى أدوات بناء الدولة الأمة، حيث الحقل السياسي تسوده السلمية والتعددية.

المراجع

References

العربية

بشارة، عزمي. **الدين والعلمانية في سياق تاريخي**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2013.

الأجنبية

Addi, Lahouari. *L'Impasse du populisme: L'Algérie, collectivité et état en construction.* Alger: Entreprise nationale du livre, 1990.

________. *L'Algérie et la démocratie*: Pouvoir et crise du politique dans *L'Algérie contemporaine.* Paris: La Découverte, 1994.

________. *Algérie: Chroniques d'une expérience postcoloniale de démodernisation.* Alger: Barzakh, 2012.

________. *Deux anthropologues au Maghreb: Ernest Gellner & Clifford Geertz.* Paris: Archives Contemporaines, 2013.

________. *Le Nationalisme Arabe radical et l'Islam politique: Produits contradictoires de la modernité.* Alger: Barzakh, 2017.

________. *Radical Arab Nationalism and Political Islam.* Washington, DC: Georgetown University press, 2017.

Gellner, Ernest. *Nation et nationalisme.* Paris: Payot, 1989.

Kilani, Mondher. *Islam et changement social.* Lausanne: Editions Payot, 1998.

صدر حديثًا



تقديم ودراسة: وجيه كوثراني

وثائق المؤتمر العربي الأول ١٩١٣

كتاب المؤتمر والمراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به

كان هدف هذا الكتاب - الذي شمل محاضر المؤتمر العربي الأول، والبحث في المراسلات الدبلوماسية الفرنسية المتعلقة به ودراسة اتجاهات المشاركين فيه خلال ارتسام نهايات الدولة العثمانية وعشية الحرب العالمية الأولى - ليس مجرد استعادة «ذاكرة تاريخية» أسقطت عليها مشاعر حنين لأيديولوجيا، بل بذل محاولة تفسير وفهم لسياق هذا الحدث وتقاطعات الفاعلين فيه واختلاف مواقع رهاناتهم، علمًا أن الفاعلين فيه، لم يكونوا المشاركين العرب وحدهم ولا خطاباتهم وحدها، وإنما أيضًا سياسات دولية فاعلة تمثلت في أشكال من الاستثمار والتوظيف والتدخل والرهانات المتعددة... إذًا كانت محاولة التقاطٍ وجمع لأبعادٍ وتركيبٍ لتقاطعات عروبية - عثمانية - دولية.

عُمران
Omran

تقارير
Conference Report



صمت، 45x50، زيت على قماش، 2017.

Silence, 50x45, Oil on Canvas, 2017.

عبده موسى | Abdou Moussa*

تقرير حول المؤتمر السنوي الثامن لقضايا الديمقراطية والتحوّل الديمقراطي

«العدالة الانتقالية والانتقال الديمقراطي في البلدان العربية: السياسة والتاريخ والذاكرة»

تونس، 21–23 تشرين الثاني/ نوفمبر 2019

A Report on the Eighth Annual Conference on Democratic Transition:

«Transitional Justice and Democratic Transition in the Arab Countries: Politics, History and Memory»

Tunis, Tunisia, 21–23 November 2019

* باحث في المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، مختص في قضايا التنمية والديمقراطية في العالم العربي.

Researcher in the Arab Center for Research and Policy Studies, specialized in issues of development and democracy in the Arab region.

عقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات مؤتمره السنوي الثامن لقضايا الديمقراطية والتحول الديمقراطي، في تونس، خلال الفترة 21–23 تشرين الثاني/ نوفمبر 2019 بعنوان «العدالة الانتقالية والانتقال الديمقراطي في البلدان العربية: السياسة والتاريخ والذاكرة». واشتمل المؤتمر على عدة محاور هدفت إلى الوقوف على المفاهيم السياسية والقانونية للعدالة الانتقالية، وتجاربها في الوطن العربي وخارجه من حيث متطلّباتها وآليات إجرائها وسير عملها ونتائجها والدروس المستفادة منها. توزعت محاور المؤتمر على إحدى عشرة جلسة، قُدّم فيها 37 ورقة بحثية ومداخلة إضافة إلى شهادات وتجارب لباحثين وخبراء عرب وأجانب.

أولًا: في التجارب العربية للعدالة الانتقالية

استهلّ المؤتمر أعماله بمحاضرة افتتاحية قدمتها سهام بن سدرين، الرئيسة السابقة لهيئة الحقيقة والكرامة في تونس، نوهت فيها بأهمية تجربة العدالة الانتقالية التي عرفتها البلاد، وبصدور قانون تأسيس الهيئة ودسترة وجودها. وشددت بن سدرين على أنّ عمل الهيئة كان مرتبطًا في الأساس بإحداث الإصلاحات، وأنّ المصالحة هي مهمة سياسية ومن مسؤولية الدولة والحكومة، وتوصيات اللجنة ملزمة لهما. وبيّنت مميزات عمل اللجنة، وعرضت جهودها، ومنها الاستماع لأكثر من 50 ألف ضحية، وتطبيق برنامج شامل لجبر الضرر والتعويض وتمديد برنامج جبر الضرر للمناطق التي عانت التهميش الاجتماعي، والنظر إليها باعتبارها ضحية كذلك. كما أضافت بن سدرين إلى عمل اللجنة انتهاكات عدة بحق التونسيين، بعضها من مخلّفات الاحتلال الفرنسي، والاعتذار لضحايا هذا الاحتلال، أفرادًا ودولة، والتعويض عن ذلك، وعرّجت على الكثير من التحديات التي عانتها اللجنة، ومنها ما يتعلق بالنفاذ إلى أرشيفات بعض الهيئات العامة والخاصة، ومنها وزارة الداخلية التي لم توافق على فتح أرشيفها. وبيّنت أبعاد صراع اللجنة مع بعض الهيئات من أجل تحقيق استقلالها وضمانه. وانتهت بن سدرين بطرح بعض الرؤى عن مستقبل العدالة الانتقالية في تونس.

في الجلسة الأولى عُرِضَت شهادات وخبرات من حالات عربية تعثّرت خطواتها في سبيل العدالة الانتقالية، رفقة تعثّرٍ أكبر لانتقالها إلى الديمقراطية. وفي حالة مصر، قدّم معتز الفجيري (الأمين العام للمنبر المصري لحقوق الإنسان) تتبعًا للمراحل التي تعثّرت فيها مبادرات العدالة الانتقالية بعد سقوط مبارك، بدءًا بحكم المجلس العسكري، مرورًا بسنة حكم الرئيس السابق محمد مرسي، وصولًا إلى عهد الانقلاب العسكري. وعرض الفجيري عددًا من الارتباكات التي حلّت بمشهد العدالة الانتقالية المصري، وبيّن المعوّقات التي جاءت من المجلس العسكري، وتلك التي جاءت من البنية القانونية والدستورية للدولة التي لم تستوعب ضرورات العدالة الانتقالية، كذلك المعوّقات من المؤسسات المتورطة في الانتهاكات، حيث عمدت إلى إخفاء البيانات وتعويق التحقيقات، لفائدة من هم في السلطة. وساق الفجيري مثال محاكمات المتهمين من النظام السابق، ولاحقًا قوى الثورة، وكيف عكست أحكام القضاء تبنّي «أجندة سياسية»، بقيت تُعزّز دومًا خطاب الثورة المضادة الذي يزعم أنّ وراء ما جرى في كانون الثاني/ يناير 2011 قوى متآمرة. وتساءل الفجيري عن كيفية إنتاج خطاب الحقيقة وتحديات ذلك منذ ذلك الحين.

عرض الأكاديمي السوداني محمد عبد السلام بابكر، سؤال العدالة الانتقالية في سياق ثورة كانون الأول/ ديسمبر 2018 في السودان، متطرقًا إلى الوثيقة الدستورية التي وُقّعت بين قوى الثورة والمجلس العسكري، مبيّنًا بعض عيوبها ومميزاتها. وأكدّ بابكر أنّ أيّ نظام للعدالة الانتقالية في المستقبل في السودان سيواجه الكثير من التحديات، نظرًا إلى تعقّد الوضع السياسي، ما يعقّد تشكيل المحاكم ويجعل تحقيق السلام والعدالة معًا أمرًا إشكاليًا؛ إذ قد تؤدي الخشية من المحاكمات إلى انقلاب العسكريين على المسار الديمقراطي.

أما الأكاديمي الليبي مصطفى عمر التير، فقدّم عرضًا شاملًا لمسيرة المصالحة في ليبيا في سياق مسار العدالة الانتقالية التي جرت في عهد ما بعد القذافي، مشيرًا إلى أنّ أبرز الانتهاكات تمّت بعد انقلاب عام 1969، وأشار أيضًا إلى أنّ انتهاكات عدة ارتكبت بعد ثورة 17 شباط/ فبراير 2011، لأنها اتّسمت بالعنف الذي أذكاه التدخل الخارجي، في ضوء الانقسام الكبير، وحالة التسلح الواسعة لقوى خارج الدولة. كما عرض التير عددًا من العقبات، أهمها تشرذم الأطراف وعدم وعيها بأهمية العدالة الانتقالية، وغياب الإرادة السياسية للإجماع حولها والداعمة لإقرارها، هذا إضافةً إلى الصراعات داخل المؤسسات السياسية الرسمية، وصعوبة اتفاقها على الملفات السياسية المختلفة، بما فيها ملفات العدالة الانتقالية.

في حين تناول الباحث العراقي حيدر سعيد موضوع العدالة الانتقالية في حالة العراق وسياقها السياسي والثقافي، منتقدًا تحوّل برنامج العدالة الانتقالية الذي طُبّق في العراق عن غايته، ليكون أداةً في صراع طائفي، إذ فُهم من بعض المجموعات السكانية أنه يستهدفهم ومصمّمٌ ضدهم، كما غلبت على سياق تطبيقه نوازع صراعية لا تصالحية. واعتبر سعيد أيضًا أن برنامج العدالة الانتقالية في العراق لم يتّجه إلى مرتكبي الجرائم بعينهم، إنما بدا كأنه عقابٌ جماعي، يُلاحق بسوطه عقائد واختيارات سياسية محددة. وختم سعيد بأن إنجاز عدالة انتقالية حقيقية، من تلك التي توصي بها المنظمات الدولية، غير ممكن من دون سياق يوفر حزمة كاملة؛ من بينها إجراء مصالحة وطنية، وتطبيق إدارة مشتركة للذاكرة.

أما أستاذ العلوم السياسية الجزائري عبد النور المنصوري، فأوضح في مداخلته أنّ البعد المعرفي المتمثّل في غياب النموذج سببٌ أساسي لعسر المصالحة في الحالات العربية؛ لذا دعا إلى وجوب تقويم تجارب المصالحة والعدالة الانتقالية ببعديها النظري والتطبيقي، بوصفها خطوةً ضرورية لصوغ نموذج يوافق سياق الدول العربية. كما عرض المنصوري جملة الانتقادات الموجّهة إلى نموذج العفو تطبيقيًا في تجربة جنوب أفريقيا، ونظريًا في المقاربة اللاهوتية المؤسسة لها؛ معتبرًا أنّ النموذج اللاهوتي للمصالحة قد ركّز على مفهوم العفو، كمضمون وحيد، وألهم به الكثير من تجارب المصالحة والعدالة الانتقالية، وذلك من خلال تشجيع العفو تحقيقًا للسلم «الفوري»، وفرضه عبر التشريع من فوق من دون الالتفات إلى الضحايا المستضعفين. وبيّن المنصوري أنّ الإسلام قدّم موقفًا مستقلًا في مسائل النزاع، ومنها المسائل الجنائية التي يشكّل التعامل معها أهمّ إشكالات ملفّ المصالحة، حيث يُمثّل العدل القيمة المركزية، في حين يعتبر العفو مشروطًا بتمكين الضحية من استيفاء حقّه.

وأما أستاذ علم الاجتماع الجزائري نوري دريس، فاشتبك نقديًا مع التجربة الجزائرية، مُلمّحًا إلى اتّصافها بالشعبوية. وأوضح أنّ مرجعية دموية الأزمة الجزائرية هي تصادم أيديولوجيتين أوتوبيتين، الأولى شعبوية قومية، والثانية شعبوية دينية. لقد كان التصور الشعبوي للسياسي والاجتماعي حاضرًا بقوة في وثيقة السلم والمصالحة الوطنية في الجزائر، بعدما وُضِع في سياق «انتصار» عسكري للسلطة على الجماعات المسلحة الرافضة له. كما كرّست الوثيقة التصور السلطوي المُجزّأ للتحول الديمقراطي، وأنها توفر غطاءً قانونيًا له ليستمر في عملية التراجع عنها. وختم دريس بتوكيد أنّ ميثاق السلم والمصالحة الذي قُدّم كحلٍّ نهائي لا رجعة فيه للأزمة في الجزائر، قلّل من شأن الأبعاد السياسية للأزمة واختزلها في مشكلة أمنية تسبَّب فيها أعداء الشعب المغرّر بهم.

وتناولت دراسة الباحث الموريتاني أحمد إنداري ما عُرف بالتجربة الموريتانية في مجال العدالة الانتقالية، التي أكد أنها مسمّى لأمر لم يحصل بعد، على الرغم من الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان التي حصلت في ظل الحكمين المدني والعسكري، وما نراه يمكن وصفه بتجربة قَيد التشكل فحسب. وبقيت المقاربة الموريتانية لموضوع العدالة الانتقالية محكومة بمتطلّبات آنية، تتعلّق بالرغبة في الخروج من مأزق اجتماعي وثقافي، مثل أحداث عام 1966، أو الحصول على تمويلات أو قروض من مؤسسات التمويل الغربية، أو بالسعي للخروج من أزمات معيّنة. كما أوضح إنداري أن لتدخّل أطراف خارجية، منها الولايات المتحدة وفرنسا والسنغال، في ذلك المسار المتعلق بالعدالة الانتقالية في موريتانيا، تداعياتٍ سلبيةً، في حين ساهم هذا التدخّل في تسييس هذا المسار أيضًا، على نحوٍ جعل النظرة إلى هذا الملف من السلطات الحاكمة في موريتانيا يغلب عليها الريبة والتوجّس والشك.

وعرض الباحث اليمني محمد الحميري تجربة العدالة الانتقالية في اليمن، حيث بيّن أنّ مشروع العدالة الانتقالية والمصالحة جُمّد عند حد النقاشات التي لم تتحول إلى واقع تطبيقي، وكان طبيعيًا أن ينتهي المشروع مع انهيار العملية السياسية في إثر انقلاب جماعة الحوثي المسلحة، في أيلول/ سبتمبر 2014، ودخول البلاد في موجة احتراب داخلي وتدخّل خارجي. وعدّد الحميري الصعوبات التي تلت انتهاء الحرب في اليمن، واصفًا إيّاها بالمعقدة، وأكد أنها تحتاج إلى تمعّن ودراسة، ويتبوأ فيها موضوع العدالة الانتقالية والمصالحة الوطنية وفرص تطبيقه المستقبلية أهمية كبرى؛ فالحال أنّ السياق الجديد تجاوز ما كان مطروحًا بشأن العدالة الانتقالية، وبرزت متطلّبات جديدة وحاجات مختلفة عمّا كان في السابق.

أما دراسة أستاذ القانون المغربي نبيل زكاوي، فركّزت على خصوصية مسار العدالة الانتقالية في تونس التي ميّزت التجربة المغربية ومايزتها من الكثير من التجارب المحلية الأخرى؛ واصفًا إيّاها بأنها تجسّد انتقالًا من نظام تسلّطي إلى نظام منفتح، وليست انتقالًا من الحرب إلى السلام. وبيّن زكاوي أن إنشاء هيئة للإنصاف والمصالحة، ضِمن النظام السياسي نفسه، أثّر كثيرًا في مردوديتها؛ إذ لم يكن في مقدورها تجاوز الخطوط التي بقي يرسمها هذا النظام، وبقيت هيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب في أغلب الأحيان هيئة سياسية لا غير، وإن بدت بمضامين حقوقية وقانونية، ما جعل عملها خاضعًا لإكراهات الواقع السياسي المغربي. كما أكد زكاوي أنّ تسييج التجربة المغربية للعدالة الانتقالية بشعار «العدالة

بقدر ما هو ممكن»، هو الذي جعلها في نهاية المطاف تجربة غير مكتملة؛ ليس لأنها شرعنت تغييب الحقيقة الكاملة لتوقيف العدالة الجنائية حتى استحالت عدالةً ضد العدالة فحسب، بل لكونها لم تكن بالزخم الكافي لتقود إلى إصلاح مؤسسي أوسع أيضًا.

وفي الموضوع نفسه درست الباحثتان اللبنانيتان لور أبي خليل وعزة الحاج سليمان التجربة اللبنانية. وأكدتا أن قانون العفو العام عن مرتكبي الجرائم المرتبطة بالأحداث اللبنانية التي جرت في فترة الحرب الأهلية يُعدّ سببًا في عدم بدْء مرحلةٍ انتقالية لإرساء السلام وتكريس إفلات مقترفي جرائم الحرب من العقاب. وبرأي الباحثتين نظر المشرعون إلى العفو العام المعتمد لإنهاء الحرب الأهلية باعتباره مرحلةً آنية مبنيّة على الدفاع عن القضية التي اعتبرها أصحابها محقّة، وعلى إرساء السلام وعدم نكْء الجروح، ولم يؤخذ في الحسبان حقوق أهالي المفقودين الذين استثنوا من أي حل. كما أنّ الوصول إلى أسس الحكم الرشيد لبناء الدولة اللبنانية يجب أن يرتكز على مفاهيم «حوكمة النزاع»، وعلى الأسس المتعلقة بالعدالة الانتقالية المتمثلة بالتحول الديمقراطي وإعادة التوازن الاجتماعي والعدالة الاجتماعية والانصهار الوطني.

وعرّج الأكاديمي السوداني محمد خليفة صديق على واحدة من التجارب ذات الخصوصية، هي اتفاقية الدوحة للسلام في دارفور، التي تمّت برعاية دولة قطر، حيث جمعت طرفي النزاع في دارفور لإنجاز مشروع غير مسبوق إقليميًا. وبيّن صديق أن حالة اتفاقية الدوحة لسلام دارفور تختلف عن جُلّ تجارب العدالة الانتقالية التي كانت تتم بمبادرة الدولة نفسها، أو بوساطة غربية، أو أممية؛ فوثيقة الدوحة نشأت في سياقٍ عربي، وخلَت من ضغوط الوسيط والشك في أغراضه. كما نالت وثيقة الدوحة للسلام في دارفور رضا الجميع وقبوله ودعمه، وفي مقدّم هؤلاء المجتمع الدولي والإقليمي، مستندًا إلى كونها الأكثر شمولًا في معالجتها المشكلة من جذورها، إضافة إلى استجابتها لتطلّعات أهل دارفور وآمالهم في تحقيق العدالة والمصالحة. وعلى الرغم من جودة الإطار الذي طرحته الوثيقة، فإن التعثر لازم تنفيذها؛ بسبب تقاعس أطراف النزاع عن الوفاء بالتزاماتها كاملة، وعدم وفاء المانحين الدوليين بالتزاماتهم التي قطعوها تجاه عملية السلام في دارفور.

ثانيًا: مسارات العدالة الانتقالية بين تونس والمغرب: نجاحات وعثرات

عرضت دراسة أستاذ القانون العام والعلاقات الدولية التونسي عدنان الإمام المسار الذي اتّخذته التجربة التونسية في العدالة الانتقالية، منذ سقوط بن علي حتى صدور تقرير هيئة الحقيقة والكرامة التونسية. وأوضح الإمام أنّ العدالة الانتقالية في تونس كانت مطلبًا مُلحًّا منذ الأيام الأولى للثورة، حيث تبنّتها غالبية القوى السياسية والمدنية الفاعلة، ولم يبرز أي صوت، في بداية الأمر، يقدر على معارضتها بصفة علنيّة، بمن فيهم المرتبطون بالنظام السابق الذين بقوا في السلطة. وجاءت انتخابات المجلس الوطني التأسيسي لتعلن حلول الإرادة السياسية محلّ التلكّؤ، والرؤية الشاملة محلّ الارتجال، والاستراتيجية الإيجابية المتكاملة محلّ الاستراتيجية السلبية.

في حين تناولت دراسة أستاذ القانون المساعد التونسي عدنان نويوة موضوع «مكافحة الفساد في إطار العدالة الانتقالية في تونس»، مبيّنًا أنّه على الرغم من الجهود المبذولة بعد الثورة، فإن مسار العدالة الانتقالية تعثّر على الجانب المتصل بمكافحة الفساد، حيث حمل العجز عن طيّ ملف رجال الأعمال المتورطين في الفساد انعكاساتٍ سلبيةً على عملية الانتقال الديمقراطي، أهمها استمرار تداول الأموال الآتية من الفساد بوصفها مالًا سياسيًا، ما كان له تأثير بالغ في الحياة العامة. ولم يكفّ رجال الأعمال المتورطون في فساد نظام بن علي عن البحث عن الحماية والحصانة، بتمويل من يحقق لهم تلك الغاية؛ ومن ذلك تدعيم بعض الأحزاب والكيانات السياسية والتأثير في الانتخابات والقرارات العمومية. وشدد نويوة على ضرورة إدماج مهمة مكافحة الفساد في مسار العدالة الانتقالية وما يستوجب ذلك من قبول بالحلول النسبية والمتناسبة مع منطق العدالة الانتقالية، المختلف عن منطق العدالة التقليدية.

ونقلت الباحثة التونسية صوفية حنازلة الجدل إلى قضية الخطاب وصنع التصنيفات ضمن خطابات العدالة الانتقالية التونسية، مركّزة على عناصر الزمان والمكان والجسد والذاكرة. وكشفت حنازلة أنّ الخطاب بشأن العدالة الانتقالية أظهر قدرات الهيمنة Hegemonic power التي تحويها مصفوفة زمان/ مكان/ جسد/ ذاكرة، حيث اعتمدت العدالة الانتقالية التكثيف المسرحي لطقوس العبور، أو ما سمّته حنازلة «طقوس التذكر الجماعية» التي بقيت تراوح بين فعل التنظيم المحكم من طرف القائمين على خطاب العدالة الانتقالية، وأداءات لم تجاوز أنها مجرد تنويعات على شكل واحد من الخطاب. ولم يوفر خطاب العدالة الانتقالية إلا غطاءً أيديولوجيًا رقيقًا جدًا، جرت من خلاله التعمية على عمليات نفي متواصلة لأجساد وأزمنة وأمكنة وذاكرات.

ثالثًا: العدالة الانتقالية ومسائل الذاكرة والتاريخ: المغرب نموذجًا

ركّزت أعمال المؤتمر أيضًا على مسألة الذاكرة والوعي التاريخي المتشكل عبر العدالة الانتقالية في حالة المغرب. وهي الحالة السباقة عربيًا إلى التعامل مع ماضٍ عريض من الانتهاكات الإنسانية التي خلّفت إرثًا لم يكن من المتصوّر حدوث أي انفتاح سياسي حقيقي من دون التعامل معه بالنكء والفحص وإعمال آليات العدالة لمصلحة الضحايا. وبناءً على هذا، تناولت دراسة أستاذ العلوم السياسية المغربي محمد سعدي مسألة الاعتراف وموقعها في بناء الذاكرة ضمن سياق العدالة الانتقالية، متّخذًا حراك الريف وشبابه حالةً للنظر والتقويم. بدأ سعدي بتوكيد أن للذاكرة موضعًا مركزيًا في ثقافة أهل الريف، وأن حفظها يعلو ليكون بمنزلة الواجب. وشغلت هذه الذاكرة بتمثلات الظلم والقمع غير المبرر من المخزن، كما وُظّفت هذه الذاكرة التي بدت مصدر تطهيرٍ نفسي وجسدي في بناء هوية تعبوية، ما جعلها ذاكرة حيّة فائرة، يصعب التئام جروحها، لكنها في الآن ذاته تُفسّر الأحداث التاريخية على نحو ذاتي، حيث يميل أهل الريف إلى تسييج مخيالهم التاريخي والرمزي على نحو يدفعهم إلى الانغلاق على مأساتهم الخاصة. كما أثار سعدي قضية التهميش الاقتصادي باعتباره بُعدًا من أبعاد

سؤال الذاكرة في ريف المغرب، وأنه لا يستقيم وحده كمفسر لحراك الريف وغضب شبابه، بمعزل عن استدعاء التاريخ الذاتي للريف وسرديات الذاكرة الجمعية التي راكمت رواسب نفسية في وجدان الريفيين. وشدّد سعدي، في نهاية دراسته، على ضرورة ترميم الذاكرة الجمعية للريف عبر سبيل يحقّق التعافي والمصالحة الحقيقية.

ونقل أستاذ التاريخ المعاصر المغربي سعيد الحاجي، الجدل العلمي إلى مسألة الكتابة التاريخية وتقويم سعي هيئة الإنصاف والمصالحة في المغرب لاتّخاذ السرد التاريخي آليةً لجبر ضرر الضحايا، منوّهًا بحالة عبد السلام الطود الذي خُطِف من تطوان في عام 1956. وعلى الرغم من أنه لم يكن من مهمات هيئة الإنصاف والمصالحة كتابة التاريخ، فإن سعيها للوصول إلى الحقيقة جعلها تمحّص معطيات الماضي على نحو أشبه بالفحص التاريخي. ويأتي دور الكتابة التاريخية في كشف الحقيقة من اختلاف تصوّرات ورؤى أطراف الصراع، وأن التعامل معها يجب أن يستحضر فيه جانب الذاتية. وبيّن الحاجي أيضًا أبعاد الجدل الذي ظهر في أوساط المؤرخين والحقوقيين بشأن إمكان إنتاج كتابة تاريخية موضوعية لمرحلة الانتهاكات، اعتمادًا على ما تُنتجه ذاكرة الأطراف من شهادات شفوية ومذكرات وغيرها، وكيف مثّل هاجسًا لهيئات العدالة الانتقالية في تونس والمغرب.

أما أستاذ علم الاجتماع المغربي عبد الغني شفيق فقدم تقويمًا لعمل هيئة ترميم الذاكرة المغربية وإزالة أثر ما خلّفته «سنوات الجمر والرصاص» من جراح عميقة فيها، وكشف أن الرهان على المصالحة كان يروم تهيئة الضحايا للتعايش السلمي مع من ألحقوا الضرر بهم، الأمر الذي اقتضى من الدولة المغربية تحمّل مسؤولية أخطائها من خلال الاعتراف بانتهاكاتها الجسيمة لحقوق الضحايا. كما أظهرت التجربة مستوى مرتفعًا من البراغماتية السياسية، جعل الدولة تفتش عن بديل من العدالة العقابية، ملتزمة حدود سياقٍ كان يتعذّر فيه معاقبة المسؤولين عن الانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان. ودعمت الدولة خيار الحقيقة والمصالحة تحت مسوّغ تيسير الانتقال الديمقراطي، وادّعت إمكان إشعار الضحايا بالإنصاف من خلال وسائل للعدالة الانتقالية غير عقابية، مشددة على أن العقاب يجب ألّا يكون غايةً في ذاته.

في حين تناولت دراسة أستاذ الفلسفة المغربي مصطفى العارف، مسألة الذاكرة الجماعية في المغرب ومراوحتها بين التأريخ والنسيان، مُقدّمًا طرحًا نقديًا يرى في التذكر بابًا لتمجيد الألم وإبقاء جذوته سببًا في الشقاق الاجتماعي. ويرى العارف أنّ الذاكرة كانت، ولا تزال، تحتل مكانة التاريخ في الوعي المغربي، حتى إن الشهادات حلّت فيها محل الوثائق، الأمر الذي يطرح إشكالية اتخاذ الذاكرة أداةً للبحث التاريخي العلمي وموضوعًا لدراسات العدالة الانتقالية، بما فيها من نزوع ذاتي وماضوي. كما بيّن العارف أيضًا أن توظيف هذه الذاكرة سياسيًا قد يجعل منها سلطةً فوق السلطة، تستحضر الماضي وتستعمله في صراعات الراهن. وأكد أنّ احتلال الذاكرة التاريخَ سيجعل من الأخير مجرد بحث توثيقي لا قيمة له، إلى درجة أنه حتى في المحاكمات الشهيرة لم يكن يعتمد على البحث التاريخي بقدر ما انصبَّ الأمر على الشهادة والذاكرة؛ وتدفع وطأة ما يُعرف بـ «واجب التذكر» والتمجيد المفرط للذاكرة، أحيانًا، بالضحايا إلى تمثّل دور «الجلّاد الرمزي».

أما أستاذ التاريخ المعاصر المغربي محمد مزيان، فربط موضوع الذاكرة بقضية المصالحة، وهي أكثر القضايا تعقّدًا والتباسًا في تجربة العدالة الانتقالية المغربية؛ وأكد أهمية الشهادات التي قُدّمت خلال جلسات الاستماع ومذكرات الاعتقال، نظرًا إلى دورها في إنتاج معرفة تاريخية متحررة. وأن الفرصة كانت مواتية بسبب اتساع هامش الحرية وتحوّل الفرد إلى فاعل وشاهد في التاريخ، وجاءت مسيرة العدالة الانتقالية ساحةً لإسماع صوت الهامش والمهمَّشين، في لحظة تراجعت فيها هيمنة المركز، ذلك الفاعل المهيمن على فعل الكتابة التاريخية.

وفي مقارنة الموضوع ذاته في الحالة المغربية بحالات دولية وعربية، عرض أستاذ التاريخ المعاصر المغربي عبد العزيز الطاهري، كيف جرت التحوّلات في هذا الموضوع على مستوى التأريخ، مع إيلاء المؤرخين الاهتمام بموضوع الذاكرة وتكاثر الدعوات إلى فتح ورش تاريخ الزمن الراهن ومباشرته. كما عرّج الطاهري على مفهوم الحقيقة وكيف جرى التفاعل معه مغربيًا، وقدم تحليلًا للتوصيات التي قدمت في تقرير الهيئة، خصوصًا منها ما تعلّق بالدعوة إلى الإصلاح السياسي والديمقراطي، ووجد كثيره طريقًا إلى الدستور. وخلص الطاهري بتأكيده أن التجربة المغربية وإن عكست نفسًا إصلاحيًا، لم تأتِ في إطار انتقال ديمقراطي، بل كانت تحولًا بطيئًا، غالبه التعثر.

رابعًا: في بعض تجارب العدالة الانتقالية في البلدان غير العربية

شكّلت لجان الحقيقة والمصالحة في بعض البلدان غير العربية موضوعًا أساسيًا للدراسات المقارنة في العدالة الانتقالية، ومثّلت محورًا أساسيًا للمؤتمر يربط هذه التجارب الدولية بموضوع الانتقال الديمقراطي، ويبيّن مؤثراتها في المساعي العربية بعد عام 2011، لاستخلاص الدروس التي يمكن الاستفادة منها عربيًا. وفي هذا الخصوص، تناول الباحث المغربي محمد أحمد بنيس، في دراسته المعنونة «لجان الحقيقة في أميركا اللاتينية: دراسة مقارنة في ديناميات التأسيس وسياسات الذاكرة»، مسألة سياسات الذاكرة، مؤكدًا أن تأسيس لجان الحقيقة ارتبط بتحديات عرفتها هذه البلدان واعترضت مسعاها نحو تأسيس ديمقراطية بديلة من النظم العسكرية؛ وبقدر ما اختزلت هذه التحديات أزمة الشرعية التي عصفت بهذه الأنظمة ودفعتها إلى الانخراط في هذا التحول، أبرزت أيضًا الإمكانات التي وفّرتها هذه اللجان للفاعلين من أجل إدارة هذا التحول وتجاوز عثراته. وتشكلت تقويماتُ عملِ هذه اللجان على خلفية نجاحها في مواجهة مشكلة الإفلات من العقاب، وفي صوغ سردية سياسية جديدة تتجاوز إرث الماضي وتدفع صوب مستقبل ديمقراطي.

في حين نوّه الباحث الموريتاني سيدنا موسى حننه بأهمية الاستفادة من تجارب العدالة الانتقالية في البلدان الأفريقية التي شهدت حروبًا أهلية في تاريخها، حيث بيّنت حالتا رواندا وسيراليون إمكان إرساء دولة المواطنة وتجاوز أزمة الانقسام الإثني، بتحوّلهما من دول على شفير الانهيار إلى دول مهتمّة بجودة الحكم. وبحسب حننه، لم يكن البَلدان ليمضيا في استحقاقات انتخابية منتظمة منذ نهاية الحرب الأهلية، أو ينجحا في فرض إصلاحات مؤسسية في قطاعات عدة، لولا توافر الإرادة السياسية

للسلطات الجديدة، وهو العامل الأبرز ضمن عوامل نجاح التجربتين. ونوّه أيضًا بأهميّة الانفتاح على الرؤى التي قدّمتها المنظمات الدولية والهيئات الحقوقية والدعم الفني المقدم منها إلى إدارة مسارات العدالة الانتقالية، ما ساهم في تبنّي مقاربة شاملة، تعدّدت وسائلها التي تمزج بين المحاكمات من أجل عدم الإفلات من العقاب ووسائل شبه قضائية، هدفها الكشف عن الحقيقة وتسهيل المصالحة.

أما أستاذ العلوم السياسية المغربي أحمد إدعلي، فتناول الحالة الأكثر شهرة على المستوى الدولي، وهي حالة جنوب أفريقيا، وقدّم تقويمًا لهذه التجربة التي يراوح فيها الرأي بين من يراها تجربة لم تكن مكتملة للعدالة الانتقالية بسبب فرض سياسات النسيان وطغيانها على سياسات الحقيقة والمحاسبة، ومن يراها نموذجًا جيدًا لكيفية تطويع العدالة الانتقالية من أجل طيّ صفحة الماضي وتعزيز الوئام الوطني والتحول نحو مسار ديمقراطي يُلغي أي إمكان لعودة ممارسات الفصل العنصري. كما حلل إدعلي عمل لجنة الحقيقة والمصالحة في جنوب أفريقيا وركّز على قدرتها على التوفيق بين الحاجة الملحة إلى تحقيق استقرار سياسي وبناء سلم مدني يتجاوز إرث «الأبارتهيد»، وواجب الكشف عن «حقيقة» في مقدورها أن تحوّل الذاكرة من حال الغليان إلى حال الهدوء، وقد اتخذت هذه اللجنة في الأخير موقعًا وسطًا بين العدالة العقابية والعفو الشامل. وبيّن إدعلي أنّ اللجنة أيضًا نأت بنفسها عن النهج الانتقامي، وسعت لتأسيس نظام أخلاقي قائم على منطق الفهم، يستعيض عن العقاب الجنائي بالوصم الاجتماعي.

خامسًا: العدالة الانتقالية في تونس: قضايا الخطاب والضحايا

تناولت دراسة أستاذ علم الاجتماع التونسي عادل العياري، موقع الضحايا من النساء في مسار العدالة الانتقالية في تونس، وتقويم تضمينهن فيه استنادًا إلى المحطات الأبرز، وهي التعويض وجبر الضرر وكشف الحقيقة والمحاسبة. وأكد العياري أن انتظارات الضحايا النساء في تونس بقيت حبيسة فضاءات عامة تحفل بالاحتجاج، وتدور في قاعات المحاكم ولجان الهيئة، إعمالًا للذاكرة ومرموزها، في حين لم يكن المجتمع يشاركها في ذلك، على الرغم من أنّ انخراط المجتمع شرط لتجذّرها وانتشار الوعي بها، وتأصلها بوصفها ذاكرة. واكتفت النساء الضحايا في تونس بإدراجهن في جداول أعمال وذكرهن في توصيات شكلانية مصحوبة بتعداد ما يجب أن يتمتّعن به. وختم العياري بتأكيد أنّ مسار العدالة الانتقالية ونجاح إنجازاته مرهونان باستقلال القضاء، ومكافحة الفساد وتأصيل الممارسة الديمقراطية وانخراط الأحزاب السياسية كلها في إرساء دعائم نجاحه.

أما الأكاديمي التونسي محمد الطاهر خنيسي، فعرض إطار تنظيم العدالة الانتقالية في تونس، والكيفية التي أُديرت بها مؤسسته الرئيسة، وهي هيئة الحقيقة والكرامة، كما قدّم تقويمًا لمخرجاتها في ضوء المنوط بها من مهمات. ودافع الخنيسي عن أنّ تصاعد مستويات الصراع في داخل هيئة الحقيقة والكرامة، وكثرة صداماتها مع مؤسسات الدولة ونقص الكفاءة القانونية على مستوى مجلسها، جعل الحكم بفشل الهيئة يطغى على عدد التقويمات. وأكّد خنيسي أيضًا أنّ ما أظهره التقرير الختامي للهيئة، يساهم على نحو بعيد في ترسيخ المسار الديمقراطي وتكريس منظومة حقوق الإنسان في مجتمع ديمقراطي.

وأمّا الباحث التونسي أحمد عثمان، فقد قدّم وصفًا ديموغرافيًا وسوسيولوجيًا للضحايا المشمولين بأعمال هيئة الحقيقة والكرامة في تونس، شمل تصنيفهم بحسب النوع والسن والمستوى التعليمي والانتماء الجهوي وطبيعة الانتهاك الذي تعرضوا له. وأكد أنّ الهيئة استطاعت، في الحيّز الزمني والإمكانات التي توافرت لها، أن تستكمل نسبيًا الأهداف التي أُسّست من أجلها، وبقيت المهمة على عاتق المؤسسات الرسمية التي أحالت إليها الهيئة الملفات للنظر فيها، ومحاكمة الجناة، ثم المرور إلى جبر الأضرار والمصالحة «الممكنة».

سادسًا: العدالة الانتقالية: خبرات وشهادات دولية

خصص المؤتمر أيضًا جلسةً تعرض خبرات وشهادات دولية في مجال تطبيق برامج العدالة الانتقالية، شارك فيها كل من جيرمي سيركن (الرئيس السابق للجنة حقوق الإنسان في جنوب أفريقيا)، ومود رور (مديرة البرامج في مؤسسة كوفي أنان في جنيف)، وبوغسلاف توماس شيفرسكي (ممثل معهد التذكر الوطني في مفوضية مقاضاة الجرائم المرتكبة بحق الأمة البولندية في وارسو).

بيّن سيركن في عرضه أهمية وجود دراسات نظرية، إلى جانب الدراسات التطبيقية، وذلك من أجل تحديد المفاهيم النظرية التي تُعين على الفهم والتفسير وربط الحالات التطبيقية بعضها ببعض، وكذا فهم الصورة الكلّية لنظام العدالة الانتقالية. وأشار إلى أن تطبيقات العدالة الانتقالية أظهرت عددًا من المداخل النظرية. كما تطرق إلى أهمية بحث أدوار الفواعل الإقليمية والدولية عند السعي لفهم تجارب العدالة الانتقالية، وعدم الاقتصار على تناول الفواعل المحلية. وأشار أيضًا إلى الأبعاد الرسمية وغير الرسمية للعدالة الانتقالية، إضافة إلى جذور الصراعات وصلاحيات لجان الحقيقة. ونوّه سيركن أيضًا بأن العدالة الانتقالية ليست أمرًا سياسيًا فحسب، فثمة أبعاد تتعلق بالتاريخ والسياقات الاجتماعية والاقتصادية يجب الاهتمام بها. وختم سيركن مداخلته بالحديث عن محورية آليات التنفيذ وإجراءاته في ما يخص الأركان الخمسة المتعارف عليها للعدالة الانتقالية.

أما مود رور، فبدأت بالتنبيه إلى أن إنهاء العنف هو التحدي الكبير في عصرنا الراهن. وأشارت إلى أن إحلال السلام عقب انتهاء الصراعات عادة ما يستمر، في المتوسط، سبعة أعوام فقط، بينما ينجرف نحو 60 في المئة من النزاعات إلى هوّة الصراع مرة أخرى؛ وهذا ما دفع إلى الاهتمام بموضوع تعزيز السِلم عبر آليات عدة، منها: البحث عن الحقيقة ومبادرات المصالحة وغيرها من آليات العدالة الانتقالية التي أصبحت نهجًا معياريًا يرشد عمليات وضع اتفاقات السلام وإدامتها. وأشارت رور إلى النقص الذي يَسم فهمنا ما ينجح فعلًا في تعزيز العدالة والمصالحة وما لا ينجح. وفي هذا الخصوص نوّهت بسعي مؤسسة كوفي أنان لسدّ هذه الفجوة من خلال الكثير من دراسات الحالة ومدخلات الخبراء. ومن النتائج التي أظهرتها دراسات المؤسسة أن المصالحة عملية مستمرة، وأنها لا تعالج أسباب الصراع وعواقبه فحسب، بل تقي البلدان من السقوط في هوّة الحرب مرة أخرى. وتطرّقت رور أيضًا إلى الحديث عن لجان الحقيقة، ورأت أن ليس من الجيد تحميلها كمًّا كبيرًا من المسؤوليات، وأشارت إلى أنّ اللجان التي تركز على حالات محددة، الاختفاء القسري مثلًا، تُنجز نجاحات أكثر من تلك

التي لها ولايات تغطي فترات زمنية طويلة وعددًا كبيرًا من القضايا. وختمت رور شهادتها بالحديث عن الفاعلين، مشيرة إلى أهمية دور المجتمع المدني والنساء، وتحدثت في هذا الإطار عن تجربتَي إيرلندا الشمالية وجمهورية الكونغو الديمقراطية.

ومن جهته، عرض شيفرسكي مشكلة محاكمة الإبادة الجماعية والجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب والجرائم الشيوعية في بولندا، بادئًا بشرح الجرائم النازية والشيوعية، حيث قُتل نحو ستة ملايين مواطن، إلى جانب الجرائم التي يرتكبها الموظفون العاملون في الدولة الشيوعية. كما تطرّق إلى معهد التذكر الوطني في بولندا الذي أنشأه البرلمان في عام 1998، وتشمل أعماله مهمات قضائية وتوثيقية أرشيفية، إضافة إلى المهمات التأريخية والتعليمية. بعد ذلك، عرض الأساس القانوني للتحقيقات التي أجراها المعهد، وقدم بعض الأمثلة على هذه التحقيقات والعقبات التي عوّقتها.

سابعًا: في العلاقة بين العدالة الانتقالية والانتقال الديمقراطي

استُكملت في اليوم الأخير من أيام المؤتمر محاور أخرى، منها عرض حالات اليمن ومصر وسورية في ما يتعلق بالعدالة الانتقالية، وعرض زوايا مختلفة للموضوع نفسه في حالات موريتانيا واليمن والمغرب ولبنان والسودان. عُقدت الجلسة التاسعة برئاسة الأكاديمي التونسي محمد الإمام، بمشاركة حورية مشهور (وزيرة حقوق الإنسان في اليمن سابقًا)، والباحث السوري سلام الكواكبي، وأسامة رشدي (عضو المجلس القومي المصري لحقوق الإنسان سابقًا).

بيّنت مشهور صعوبة السياق الذي طُرحت فيه العدالة الانتقالية في اليمن؛ فبداية أبقت مبادرة مجلس التعاون لدول الخليج العربية رأسَ النظام السابق، ومنحته الحصانة في مقابل التنازل سلميًا عن السلطة. وعلى الرغم من احتجاج شباب الثورة، صدر قانون الحصانة في 21 كانون الثاني/ يناير 2012 قبل إقرار مشروع العدالة الانتقالية. وأثار مشروع قانون العدالة الانتقالية شكوكًا وهواجسَ لدى الأطراف كلها حتى قبل أن يتم إعداده، كما أنه خالف المعايير الدولية للعدالة الانتقالية ومكوّنات أساسية هي الكشف عن الحقيقة واعتراف المنتهكين لحقوق الإنسان واعتذارهم والتزامهم، وكذلك طلب الصفح والمسامحة من الضحايا. واستبعد المشروع كلّيًا الإجراءات القضائية، مركّزًا على المصالحة الوطنية وجبر الضرر فحسب. كما أوضحت مشهور أن الاهتمام بالعدالة الانتقالية لم يقتصر على الدوائر الرسمية ووكالات الأمم المتحدة، بل امتد إلى المجتمع كله، وبادر بعضٌ من النخب الثقافية والمهنية وناشطي حقوق الإنسان إلى تشكيل المركز اليمني للعدالة الانتقالية الذي انطلق في حزيران/ يونيو 2012 في مدينة تعز، مسنودًا بدعم دولي للدفع بتطبيق المعايير الدولية للعدالة الانتقالية.

في حين أشار الكواكبي إلى أنّ الانتهاكات التي تعرّض لها السوريون هي الأكثر توثيقًا في التاريخ، وبعض هذا التوثيق تم بيد النظام وتخطيطه، الذي عمد إلى نشرها، بثًّا للخوف في النفوس. وفي ظل القانون السوري، لا مجال لمعاقبة المنتهكين لحقوق الإنسان؛ فنصوصه تحمي رجال الأمن من المساءلة على الانتهاكات، ولا مجال في القضاء السوري لمحاكمة من يقتل. وبعد عرضه الانتهاكات

الواسعة هذه، أضاف الكواكبي أن ثمة تحديات كبرى أمام أي برنامج للعدالة الانتقالية، فهي ستبقى مرتبطة بالحل السياسي، وإن كان لا يزال بعيدًا. هذا إضافةً إلى سيطرة النظام على النظام القضائي والمحاكم، وتعدد الفاعلين الذين ارتكبوا الانتهاكات في سورية، هذا إلى جانب الأضرار الجسيمة التي لحقت بالمرأة السورية، والتي تستلزم من أي نظام مستقبلي للعدالة الانتقالية أن يهتمَّ بهذا البعد.

وأكّد أسامة رشدي، في عرضه للحالة المصرية، أنّ فاعلي ثورة يناير أخفقوا في إدارة ملف العدالة الانتقالية فيها، وعجزت الثورة عن محاسبة من قاموا بالانتهاكات الجسيمة لحقوق الإنسان، سواء على مدار أعوام حكم مبارك أم في خلال احتجاجات ما بعد كانون الثاني/ يناير 2011. وإلى اليوم لم تُكشف حقيقة هذه الانتهاكات، أو جبر ضرر الضحايا، فضلًا عن محاسبة من تغوّلوا على المال العام بالفساد. وعرض رشدي أمثلة على تعمّد النظام في مصر إلغاء الأحكام ضد المسؤولين والضباط المتورطين في الانتهاكات الواسعة لحقوق الإنسان، كان آخرها تبرئة حبيب العادلي، وزير الداخلية السابق، الذي أسقطت المحكمة عنه التّهم التي تتصل بذمّته وممارسات الفساد التي تورّط فيها. وبيّن رشدي كيف أُهدِرَت وأُخفِيَت تقارير تقصّي الحقائق، وغُيّبت الأدلة عن المحاكمات التي جرت، وبدا للجميع أن النيابة وغيرها تلاعبت بالأدلة لتفريغ المحاكمات من مضمونها، والسماح بإفلات المسؤولين عن هذه الجرائم، على نحوٍ أدّى إلى حالة غليان في الشارع المصري. وقال رشدي إن تراجع التفكير في تحقيق العدالة الانتقالية في مصر، وتقويض الحوار بين القوى السياسية والمجتمعية، وتجاهل تجارب التحول في الدول التي مرّت بظروف مشابهة، كل ذلك ساهم في نجاح الثورة المضادة في حماية رموز النظام القديم، بل حتى في ارتكاب أبشع الانتهاكات بحق الثوار ورموزهم.

خاتمة

أظهرت محاور المؤتمر وجلساته المختلفة ما يمكن اعتباره «طفرة» بحثية يشهدها مجال البحوث العربية في موضوع العدالة الانتقالية، بقدر ما كشفت عن أن هذه «الطفرة» الكمية تتطلب التعميق، واستكمال تحليل ما عرفته التجارب العربية المختلفة من خبرات بشأن حدود تطبيقها وأبعادها، أو ما يمكن أن تستفيد منه بعض البلدان العربية التي ستُطرح فيها عاجلًا أم آجلًا قضايا العدالة الانتقالية.

أبرزت الحالات العربية الإحدى عشرة التي عرضتها بحوث المؤتمر جوانب تطبيقية عدة عن العدالة الانتقالية، ارتكز الجدل العلمي في غالبيتها على قضيتَي المصالحة وعمل لجان الحقيقة. وفي هذا الخصوص، حفلت أروقة المؤتمر بجدالات حيوية بشأن تقويم أدوار اللجان والمؤسسات المسؤولة عن إدارة العدالة الانتقالية، وتحديد مكامن قوّتها وضعفها وما يمكن أن تفيد به، ولا سيما في الحالة التونسية التي حظيت باهتمام واسع. وما عزّز هذا الجدل والتقويم هو أنّ نقد الهيئات المستقلة في تونس أخذ في وقت عقد المؤتمر زخمًا متجدّدًا بعد الانتخابات الرئاسية بتونس، وهذا ما بيّنته كثافة الحضور التونسي وسعة التغطية الإعلامية. كما ركزت النقاشات على أسباب انخفاض عوائد مسارات تطبيق العدالة الانتقالية ومخططاتها في عدد من الحالات العربية.

جاءت التوصية الأبرز التي خرج بها المؤتمر بحثّ مراكز الأبحاث والمجتمع الأكاديمي العربي والمنظمات الإنمائية والفكرية العربية، ودعوتها لأن تولي مزيدًا من العناية بقضية العدالة الانتقالية وفهم ارتباطها الوثيق بظواهر التغيير السياسي والاجتماعي الأوسع، وأن تسعى لتكوين معرفة عربية معمّقة بشأن خبرات العدالة الانتقالية وتطبيقاتها، والفرصة سانحة أمام الباحثين العرب لتقديم مساهمات غير مسبوقة، خصوصًا أنّ المنطقة العربية شهدت في العقد الأخير تجاربَ شديدة التنوع، وراكمت خبرات بات من المهم إنتاج جهد بحثي ونظري مكافئ لها.

كشف المؤتمر أيضًا أنّ التقاطع بين التجارب العربية (التي عرض المؤتمر إحدى عشرة حالة منها) والتجارب الدولية، واسع؛ إذ أظهرت التجارب الدولية التي عرضها عدد من الخبراء والمختصين بهذا الموضوع في مؤسسات دولية رئيسة في هذا المجال أجواء الجدل المحتدمة إزاء أداء الهيئات المسؤولة عن تطبيق برامج العدالة الانتقالية، بل الاستقطاب السياسي الحاد بشأن تقويم أدائها، وهو أمر طبيعي، بل إنه من صلب الظاهرة، حيث يكتنف دومًا وعدَ تحقيق العدالة الانتقالية أجواء من توقعات عالية، في حين يقول واقع الممارسة إن سعي القوى السياسية للموازنة بين ضرورات جلب الاستقرار وتحقيق غايات العدالة الانتقالية، ينعكس في صور انخفاض مردود عمل هذه المؤسسات، ونكوص المنجز في مسار العدالة الانتقالية عن بلوغ مستوى توقعات الجماهير.

بيّنت البحوث المقدّمة في المؤتمر أيضًا أنّ إنجاز العدالة الانتقالية عربيًا يتطلّب مستوى رفيعًا من قدرات التفاوض السياسي، وإبداعًا في طرح الحلول الوسطى، إضافة إلى ثقافة براغماتية، لا تستنكف القبول بالتنازلات المتبادلة بين أطراف عملية التغيير، من قوى المعارضة أو من النظام السابق. وكشفت هذه البحوث أيضًا عن أن انخفاض السقوف السياسية لا يحدّ قدرة الهيئات العاملة في هذا المجال على تحقيق منجز ملموس، ما دامت تمتعت بحد معقول من الاستقلال، وتمتعت بمساندة جماهيرية تجعلها تناور بقوة في مواجهة القوى التي تخشى آثار إنجاز العدالة الانتقالية. وتُبيّن الأبعاد البنيوية لهذه القضية، في مجموعها، أن إقرار عدالة شاملة وناجزة يقتضي علاقة بين الدولة والمجتمع قائمة على الثقة، وسلطة لا تخشى الاعتراف بماضي الانتهاك، ولا تتهرّب من تكلفة جبر ضرر الضحايا والتعامل مع الإرث الإنساني. كما أظهر المؤتمر أنّ مدى النجاح في الموازنة بين التصورات الواقعية لإنجاز العدالة الانتقالية والغايات المثالية لتحقيقها، هو ما يفرّق بين حالة وأخرى.

أخيرًا، بيّنت البحوث أيضًا أنّ عدد قضايا التغيير، ذات الملمح البنيوي، مضمرة في قضية العدالة الانتقالية؛ إذ إن تناول الباحث بعدًا محددًا في العدالة الانتقالية عادةً ما كان يُفضي به إلى استدعاء جملة من قضايا متشابكة، تبدأ بعسر الديمقراطية، ولا تنتهي بالانقسام الاجتماعي، إضافةً إلى التطرق إلى الأبعاد الاجتماعية والسياسية البنيوية التي تؤطر سياق إنجاز غايات العدالة الانتقالية. ويُنبّه هذا التضافر والتشابك الذي أظهرته بحوث المؤتمر إلى أهمية مضافة إلى تعميق دراسة الموضوع، وتبنّي مداخل نظرية تعكس تداخل الاختصاصات، وبما يعين على سبر ما في قضية العدالة الانتقالية من عناصر كاشفة لعمق المأزق السياسي والثقافي والاجتماعي والاقتصادي في الوطن العربي.

صدر حديثًا



عبد العلي الودغيري

العربية أداةً للوحدة والتنمية وتوطين المعرفة

حين نعالج سوء ما تلقاه لغتُنا التي هي وعاءُ حضارتنا وعنوانُ هويّتنا، في بيئاتها ومجتمعاتها، على يد أهلها وذَويها من نُكران واستخفافٍ وزِراية وإهمال، ونُقبِل عليها بما تستحقه من حب ورعاية واعتزاز، ونعترف بقيمتها في وجودنا وحياتنا، ونَعِي أهميّتها وضرورتها في حل كثير من قضايانا المجتمعية والثقافية وحتى السياسية والاقتصادية والتنموية، وحين يتحسّن وضعُنا الحضاري العام بكافة مكوِّناته ويتجاوز مرحلة التردّي التي توقّف عندها، إذ ذاك سنجد أن كل الأمور الأخرى التي تُصوّر لنا على أنها مشاكل مستعصِية طالما اتُّهمت بها العربية ظُلمًا وتعسُّفًا، آخِذةٌ في الزّوال والذّوَبان بأسهل وأسرع مما كنا نتصوّر، لأنها لم تكن من الأمور الأساسية والجوهرية وإنما تمّ تضخيمُها وتهويلها أكثر من اللازم لصد الناس عن لغتهم وتنفيرهم منها. ومع ذلك فالعيوب والنقائص لا تخلو منها لغةٌ بشرية، ولا شيء منها يستعصي على الإصلاح والمعالجة إذا توفّر المناخُ المناسب والنيّة الحسنَة، والإرادةُ والعزيمةُ، والتخطيط المُحكَم. ثم إن إصلاحَ اللغة - أية لغة - يأتي مع تحريك عجَلتها وتشغيل آلياتها ومتابعتها في سيرها وملاحظة ما يعوقُها أثناء ذلك. حياةُ اللغة في الاستعمال وموتُها في الإهمال. قاعدةٌ ذهبيةٌ لا تحتاج إلى جهد كبير لاكتشافها والتحقّق من أهمّيّتها. لكن، ما الذي يجعل شعوبَنا ومجتمعاتنا العربية تُفرِّطُ في لغتها؟ وكيف لها أن تستعيد الوعي بأهميتها وحيويّتها وضرورتها في حياتها ومستقبلها باعتبارها أداةَ وحدتِها وشرطًا من شروط نهضتها الحضارية أكثر من أية أداةٍ أخرى؟ (من مقدمة الكتاب)

عُمران
omran

مجلة **عمران** للعلوم الاجتماعية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2473). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

يستوحي اسم المجلة مفهوم «العمران» الخلدونيّ بمدّخراته الأصيلة وإشعاعاته المتجددة. وقد ولدت فكرتها من أسئلة وإشكاليات المأزق المنهجي والوظيفي الذي تواجهه العلوم الاجتماعية والإنسانية العربيّة في مرحلة التغيّرات الاجتماعية الكبرى الجارية في الوطن العربيّ. وتندرج المجلة في سلسلة دوريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في الوطن العربيّ والعالم، وتعمل على بلورة هوية أساسية لها بوصفها مجلّةً/مشروعًا، مستعيدةً تقاليد المجلات والدوريات التي أنتجت اتجاهات وحركات ومدارس علمية وفكرية. وهي تطمح في ذلك إلى أن تمثّل نقلةً نوعية في مجالات هذه العلوم، تقوم على مقاربة اختصاصات العلوم الاجتماعية ومناهجها بوصفها وحدة متكاملة فيما هو قريب من «المنهج التكاملي» العابر الاختصاصات في إطار الغاية العليا للعلوم الاجتماعية وهي «الحرية» بصفتها جوهر التفكير الذي هو جوهر الإنسان.

تعتمد مجلة **عمران** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.

3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.

4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية بالمعنى الواسع للعلوم الاجتماعية شاملًا الدراسات الاقتصادية والسكانية والبيئية، وما شاكل ذلك.

6. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 – 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

7. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال العلوم الاجتماعية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 – 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000–8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

9. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين

في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد - من البحوث والدراسات والمقالات - التي تنشرها؛ مثلما هو متّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

- نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

- كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

- ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

- السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة عمران

1. تعتمد مجلة عمران قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.

2. تعتمد مجلة عمران قُراء موثوقِين ومجرّبين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة عمران تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخصٍ آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليه من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصيّة.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة عمران بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة عمران بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة عمران في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة عمران بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Omran*

1. The editorial board of Omran upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Omran* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Omran* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Omran* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Omran* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Omran* is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing services.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Omran* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Omran* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

– Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.

– Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–55.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

– Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

– Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

– Michael Gibbons et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, «article title,» *journal title*, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

– Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

– Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009).

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

– Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

– John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw

– Policy Analysis Unit–ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).

v. All submitted works must fall within the broad scope of *Omran*, including economics, demographics, and environmental science.

vi. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.

vii. *Omran* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the social sciences. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.

viii. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.

ix. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Omran* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.

5. The editorial board of *Omran* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).

   i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.

   ii. *Omran* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, *Title of Book*, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

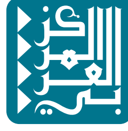


Omran is a quarterly, peer reviewed academic journal dedicated to the social sciences and published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–2473). First published in the summer of 2012, *Omran* is overseen by an academic editorial board composed of experts as well as an actively engaged board of international advisers. Publication in *Omran* is governed by a strict code of ethics which guides the relationship between the editorial staff and contributors.

The name of the journal evokes Ibn Khaldun's concept of *ilm al Omran*, often viewed as a precursor to the social sciences. Born out of the perceived methodological and functional crises faced by the social sciences and humanities during an era of massive social transformations sweeping through the Arab region, *Omran* aims to establish for itself a distinct identity among prominent Arab journals and periodicals, as a journal/project aspiring to build new intellectual trends and schools of thought. It thus seeks to bring about a qualitative leap in its multidisciplinary field (encompassing anthropology, sociology, social history, political science, political economy, population sciences, environment, and development studies), espousing in this an integrated interdisciplinary approach. It views freedom as the guiding principle and ultimate goal of the social sciences, since freedom is the essence of thought, which is also the essence of humanity.

Submission to and publication in *Omran* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Omran*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
   i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
   ii. An abstract, ranging between 100 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.
   iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non–Arab readers.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات هو مؤسّسة بحثيّة فكريّة مستقلّة للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وبخاصّة في جوانبها التطبيقيّة.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلميّ البحثي إلى خلق تواصل بين المثقّفين والمتخصّصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة بشكل عامّ، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمّتهم، وبينهم وبين المراكز الفكريّة والبحثيّة العربيّة والعالميّة في عملية البحث والنّقد وتطوير الأدوات المعرفيّة والمفاهيم وآليّات التراكم المعرفي. كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلّب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التأثير في الحيّز العامّ.

المركز هو مؤسّسة علميّة. وهو أيضًا مؤسّسة ملتزمة بقضايا الأمّة العربيّة وبالعمل لرقيّها وتطوّرها. وهو ينطلق من كون التطوّر لا يتناقض والثّقافة والهويّة العربية. ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضًا من أنّ التطوّر غير ممكن إلا كرقيّ مجتمع بعينه، وكتطوّر لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخيّة وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثّقافات الأخرى.

يُعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم العربيّ، دولًا ومجتمعات، وبتحليل السّياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضًا، ويطرح التحدّيات التي تواجه الأمّة على مستوى المواطنة والهويّة، والتّجزئة والوحدة، والسّيادة والتبعيّة والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربيّة والتّعاون بينها، وقضايا الوطن العربيّ بشكل عامّ من زاوية نظر عربيّة.

ويُعنى المركز أيضًا بدراسة علاقات العالم العربيّ ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركيّة والأوروبية والآسيوية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها السياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة.

لا يشكّل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعية، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدّراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزًا أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظريّة، فهو يُعنى كذلك بالنظريّات الاجتماعيّة والفكر السياسيّ عناية تحليليّة ونقديّة، وخاصّةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديميّ والسياسيّ المُوجّه للدّراسات المختصّة بالمنطقة العربيّة ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثًا ودراسات وتقاريرَ، ويدير عدّة برامج مختصّة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجّهة للمختصّين، وللرّأي العامّ العربي أيضًا، وينشر إصداراته باللّغتين العربيّة والإنكليزية ليتسنّى للباحثين من غير العرب الاطّلاع عليها.



دعوة للكتابة

ترحب مجلة «عمران» للعلوم الاجتماعية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «عمران» أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء متخصصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

omran@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي ١٧٤ – مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥–١١ رياض الصلح ٢١٨٠–١١٠٧ بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

عُمران
omran

فصليــة مـحَـكَّـمة تُعـنـى بالعـلــوم الاجتماعيــة

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

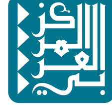
عدد النسخ المطلوبة ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني



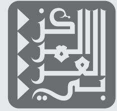
المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يُعلن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
عن بدء استقبال طلبات المشاركة في أعمال الدورة الثانية

من مؤتمر
«طلبة الدكتوراه العرب في الجامعات الغربية»
(28–30 آذار/ مارس 2020)

يوفّر هذا المؤتمر في دورته الثانية، مساحةً لطلبة الدكتوراه العرب في الجامعات الغربية، وكذلك للباحثين الذين حصلوا على شهادة الدكتوراه حديثًا من تلك الجامعات، في مختلف اختصاصات العلوم الاجتماعية والإنسانية، لتقديم أوراق من مشاريع أبحاث دراساتهم، ويمكّنهم من الاستفادة من مراجعات وملاحظات لأكاديميين مختصين في مجالاتهم.

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org



المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	40 $ للأفراد	60 $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 $ للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 $ للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 $ للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي 174 – مار مارون
ص.ب.: 4965–11 رياض الصلح 2180–1107 بيروت – لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: 8 / 7 / 991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX